

MOHAMMED KHATAB



mohamed khatab

فلسفة القوة

أصولها وتطورها في الفكر السياسي الغربي
وآثارها في عالم السياسة

دكتور

فضل الله محمد إسماعيل

كلية الآداب بدمهور

جامعة الإسكندرية

مكتبة بلستان المعرفة

طباعة ونشر وتوزيع الكتب

كفر الدوار - ٨٦ ش الحدائق - ش سور المصنع - أمام أبراج الحلواني

☎ ٠٤٥/٢٢٢٤٢٢٨ & ٠٤٥/٢٢١١٤٩٥

٠١٢١١٥١٢٣٧ & ٠١٨٣٥٩٦١١٢

<https://t.me/kotokhatab>

العنوان	فلسفة القوة أصولها وتطورها فى الفكر السياسى الغربى وآثارها فى عالم السياسة
اسم المؤلف	د. فضل الله محمد إسماعيل
رقم الإيداع	٢٠٠٢/ ١٨٦١٠
الترقيم الدولى	١ - 61 - 393 - 977 I.S.B.N.
الطبعة	الأولى
الناشر	مكتبة بلستاج المعرفة
	كفر الدوار - الحدائق - ٨٦ ش الحدائق - أمام أبراج الحلوانى
	☎ : ٠٤٥/٢٢٢٤٢٢٨ & ٠٤٥/٢٢١١٤٩٥ & الإسكندرية ٠١٢١١٥١٢٣٧
	Email: bostan - elma3rafa @ yahoo.com

جميع حقوق الطبع محفوظة
ولا يجوز طبع أو نشر أو تصوير أو إنتاج هذا المصنف أو أى جزء
منه بأية صورة من الصور بدون تصريح كتابى مسبق.

فلسفة القوة
أصولها وتطورها في الفكر السياسي الغربي
وآثارها في عالم السياسة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قُرُونٍ هَلْ تَحْسُ

مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾

صدق الله العظيم

(مريم: ٩٨)

مُتَكَلِّمَةٌ

تعد دراسة فلسفة القوة من الدراسات المهمة في الفكر السياسي، وهي لا تستمد أهميتها من كونها تفسير لنشأة الدولة فحسب؛ بل لأنها استُخدمت — في كثير من الأحيان — وسيلة لتبرير السلطة بحسب قانون الأقوى، وقد استخدمها بعض المفكرين والحكام لتحقيق أغراضهم الخاصة.

ولعل هذا السبب هو الذي دفعني لاختيار هذا الموضوع — في هذا الوقت على وجه الخصوص — فباستقراء يسير لمجريات الأمور على المسرح السياسي عبر تعاقب الحقب التاريخية، — لاسيما في عصرنا الراهن — نرى المدى البعيد لصدق هذه الفلسفة.

فإذا كانت السياسة محاولة يبدلها الإنسان لتغيير سلوك الآخرين إلى الوجهة التي يريد لها أن تكون، بحيث تتوافق مع ما يؤمن به من مبادئ، وما يدعو إليه من مذاهب فكرية، فلن يكون ذلك سوى القوة في بعض صورها العامة التي اتخذت عبر العصور المختلفة، والتي كُأن لها النصيب الأوفر في الدراسات السياسية.

وتظهر هنا بعض التساؤلات التي تفرض نفسها علينا ونحن بصدد الحديث عن هذا الموضوع، أهمها:

- ١- هل تنادي هذه الفلسفة بالقوة لتأكيد حقوق الأفراد ومقاومة الطغيان في الداخل والخارج أم لتجعل منها أداة للحكم المطلق؟
- ٢- إذا كانت السيادة هي القوة التي تمارس من شخص على آخر.. فما المكانة التي يتمتع بها القانون إذن؟ وهل القوة دائماً مشروعة؟

٣- هل تعد القوة عاملاً إيجابياً يسهم فى تطوير الحياة السياسية المنظمة، أم أنها تعد - وفى أحيان كثيرة - عاملاً سلبياً مقيداً ومعوقاً للتنظيم السياسى؟

٤- هل يمكن ممارسة القوة داخل جماعة أعضاؤها على درجة متساوية من القدرات أو الإمكانيات؟

فإذا كانت ممارسة الفرد لمصادر قوته داخل الجماعة تقابل بمقاومة قوية من الآخرين، تفقدها فاعليتها تماماً، فإنه لا يمكن الحديث هنا عن وجود ظاهرة القوة بالمعنى الاصطلاحي، الذى يتضمن إمكانية التغلب على ما يعترض ممارستها من عقبات.

وقد يكون أعضاء الجماعة على قدر متساو من القوة، إلا أن كل فرد يستطيع التأثير فى الآخرين فى بعض الجوانب، فى الوقت الذى يتأثر هو شخصياً بقوة الآخرين فى جوانب أخرى، وعلى الرغم من ذلك يمكن القول بوجود ممارسة القوة، أو بظهور ظاهرة القوة.

والقوة إذا ما أردنا أن نتحدث عنها، فلا بد أن نعود إلى الماضى فى محاولة لنلمس مضمونها والفلاسفة الذين تحدثوا عنها، لنوضح آراءهم التى دعته إلى القول بها، فنكشف بذلك القناع عن نشأة هذه الفلسفة التى هى ثمرة التضافر الواضح بين الفلسفة.

لقد أسهم الكثير من المفكرين فى بناء هذه النظرية، إيماناً منهم بأنها الوسيلة إلى دراسة السياسة، وكان على رأس هؤلاء: ثراسيماخوس وكاليكليس وكريetas وأفلاطون وأرسطو من مفكرى الإغريق ممن كان لهم أكبر الأثر فى تاريخ الفكر السياسى اللاحق.

أما الفكر الرومانى فقد وجدنا من بين مفكره من ينادى بالقوة؛ بوصفها ضرورة لحفظ كيان الدولة من أمثال شيشرون وسينىكا.

وإذا انتقلنا إلى العصور الوسطى المسيحية نجد أنها تميزت بسيطرة قيم القوة والمركز الاجتماعى، مما جعل الواقع يؤكد أن المسيحية أسهمت بنصيب كبير فى تدعيم هذه الفلسفة.

ويأتى عصر النهضة لتشكل القوة فيه المحاور الأساسى لفكر مكيافيللى ومارتن لوتثر وبودان، فى رد فعل لحالة الصراع الدينى والسياسى التى سادت هذه الفترة.

أما العصر الحديث فيأتى على رأسه توماس هوبز أبرز من تحدثوا عن القوة فى هذا العصر، الأمر الذى جعل نظريته - إلى جانب من سبقه - تعد مقدمة للنظريات الشمولية فى الحكم، ويكون له أثره الواضح فى بعض الفلاسفة مثل بوسوى.

ويأتى من بعد هوبز روسو بنظريته عن الإرادة العامة التى يجبر الإنسان ليكون حراً، لتجعل بعض المفكرى المعاصرين من أمثال "هيجل وماركس ونييتشه" يخلطون بينها وبين إرادة الحاكم، وبذلك جعلوا منها منطلقاً إلى فردية الحكم، وقد كان لذلك أثره فى تدعيم الحكم المطلق.

وبعد أن وصل البحث إلى النهاية كان لابد أن نضع له خاتمة لا تكون ملخصاً لما جاء فيه، بل حاولت من خلالها أن أضع أهم النتائج التى خرجت بها من هذا البحث.

وإذا كانت مناهج البحث في الفكر السياسي تتنوع وفقاً لطبيعة الموضوع المراد دراسته، فإن المنهج المستخدم في هذا البحث هو المنهج التحليلي.

**فإن كنت قد وفقت فذلك الفضل من عند الله
وإن كانت الأخرى فيغفر الله لي زلاتي
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين**

القوة فى الفكر الإغريقى

لقد رأت السوفسطائية أن الطبيعة تريد أن يتغلب القوى على الضعيف ويسيطر عليه، وأن الإنسان الذى يتمتع بقوة طبيعية وذكاء خارق لابد أن يزدري عدالة البشر التى تواضع عليها الناس، ولابد أن يجهر بما يرى، وأن يعيش كما يحب ويهوى مرتكزاً على قوته وجبروته، ورهبة الناس وخشيتهم وهو يفسح المجال أمام أهوائه وشهواته مطلقاً لهما العنان، فتتدفع متزاحمة فى البحث عن إشباعها^(١).

وقد كان ثراسيماخوس وكاليكليس وكريetas من السوفسطائيين المناادين بنظرية "الحق للأقوى" وبحسب هذه النظرية تصبح الأخلاق والقوانين من عمل الضعفاء، وهم أغلبية أفراد المجتمع، الذين يريدون بهذه القوانين أن يكبحوا جماح الأقوياء، فيطيلون الكلام عن نظريات العدالة والقانون والعرف والتقاليد وما تحكم به الأخلاق، كل هذا لغرض واحد هو السيطرة على الأقوياء وانتزاع الحق والمنفعة والسلطان من بين أيديهم. ولكن الطبيعة والتاريخ يناقضان هذا الاتجاه وهذه النظرية التى يصنعها الضعفاء، وذلك لأن القوى حين يكشف عن خداع الجماهير سيحطم ما أقاموه حوله من القيود وسيقيم من نفسه سيداً عليهم^(٢).

(١) على عهد المعطى، الفكر السياسى الغربى (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠) ص : ٤٠
(٢) راجع فى ذلك:

- Sobine, George and Thomas thron, A History of political theory, Fourth edition (Tokyo: Holt saunders, 1981) P: 43
- Ebenstein W., Great political thinkers (Illinois: Dryden press, 1989)
- إرنست بلوكر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٦) ص: ١٣٢.
- محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، ج١، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠) ص: ١١٦.
- محمد على محمد، على عهد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤) ص: ٦١.

ويرى باركر أن كلاً من كالكليس وثراسيماخوس يتفقان، ولكن وإن كانا قد اتفقا في النظرة إلى القوة وبنائها، إلا أن التطابق بينهما ليس تاماً؛ حيث وجدت هناك بعض الفوارق التي تميز الأول عن الثاني، فوارق تتلخص في أن الأول كان من النوع المثالي الذي يؤمن بأن هناك حقاً واحداً دائماً — وهو لذلك أقرب إلى هوبز منه إلى نيتشه — هذا الحق الوحيد هو ما تسنه السلطة ذات السيادة^(١).

وتطبيقاً لذلك يكون الحاكم القائم — طالما أنه يمسك بالسلطة العليا — هو الذي يسن القوانين التي تخدم مصلحته ومصلحة الطبقة التي خرج منها، وهو في ذلك كله يجعل القوة وسيلة وغاية، وسيلة إلى توطيد دعائم الواقع الذي يريد أن يفرضه، وغاية تتمثل في القوة ذاتها التي ينبغي أن يتحلى بها المواطن الذي ينتسب إلى أعلى الطبقات في المجتمع الأثيني^(٢).

من هنا يمكن القول إن السوفسطائيين حينما اتجهوا صوب تحديد من هو صاحب السيادة في المجتمع السياسي، قالوا: بأن السيادة لا تعدو أن تكون القوة أو الغلبة التي تمارس لصالح الذين استطاعوا أن يستولوا عليها، ومن ثم فهي تعد رمزاً أو تعبيراً لسلطان القوى على الضعيف.

أما أفلاطون فعلى الرغم من أنه انتقد السوفسطائيين في دفاعهم عن حكم القوة الغاشمة واحتقارهم لسلطة العقل وفي دعوتهم لتغليب الظلم على العدل، فإنه حاول أن يبين من خلال وضع منهجه المثالي في تحليل حياة

(١) لرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٣٤.

(٢) على عبد القادر، تطور الفكر السياسي، الإغريق الأقدمون (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٧٠)

الإنسان وقوانين تطورها وشروط استقرارها^(١) أن المحرك الأول للتغيير السياسى هو الصراع الداخلى فى الطبقة الحاكمة، أى صراع المصالح^(٢).

وإذا كان الصراع داخل الطبقة الحاكمة — أى الطبقة التى بيدها القوة — هو المحرك الأول للتغيير السياسى، فقد كانت العدالة هى المحور الذى دارت حوله فكرته عن القوة؛ إذ حاول أفلاطون معالجة النظريات السياسية المختلفة فى إطار هذه الفكرة^(٣).

وإذا كان أفلاطون قد أعطى للعدالة — فى كتابه الجمهورية — ثلاثة تعريفات: الأول تعريف فيثاغورس أن العدالة هى اتفاق أعمال الإنسان مع التقاليد الجارية^(٤). والثانى تعريف ثراثيماخوس أن العدالة هى مصلحة الأقوى، أو أن القوة هى الحق^(٥). والثالث يتمثل فى نظرية غلوكون، وهى أن الظلم من شيم النفوس، وفعل الناس له حسن ووقوعه عليهم قبيح، فلما رأى الناس أنهم يَظلمون ويُظلمون، فيجربون لذته ومرارته، انتفقوا فيما بينهم على ألا يظلم بعضهم بعضاً، فشرعوا القوانين والعرف، وسموا القانون عدلاً^(٦). فقد ترتب على تعريفه الثانى للعدالة: أن مقياس السلوك هو إرادة الشخص، ومقياس السياسة إرادة الحاكم، وهذا المذهب مطية الاستبداد

(١) جورج ملرتون، تاريخ العلم، جـ ٣، ترجمة توفيق الطويل وآخرون (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١) ص: ٤٣

(٢) Popperk., the open society and its Enemlee, (London: Rontledge & Kegan paul, 5th edition (Revised), vol. I, 1966) P : 35

(٣) إسماعيل سعد، على الاجتماع السياسى، (نظرية القوة) (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٧٨) ص: ١١

(٤) أحمد فؤاد الأهوازى، أفلاطون (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠) ص ١٣٦.

(٥) باركر، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص: ١٥٥.

(٦) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨) ص: ٣٥٨.

والظلم، لأنه إذا كانت العدالة مصلحة الأقوى، فهي مصلحة الحكم القائم، ولما كان المفروض أن الحكومة بالضرورة هي الأقوى، فالنتيجة المعقولة أن مبدأ العدالة واحد في كل شيء وهو صالح الأقوى^(١)، وإذا كانت العدالة في هذا التعريف - الثاني - ثمرة المصلحة، فقد جاء التعريف الثالث ليؤكد أنها نتيجة الخوف.

وعلى هذا فإن فكرة العدالة عند أفلاطون تعنى المحافظة على الأمن والنظام العام، وليس ما توفره الدولة لرعاياها من الحرية والحماية كأساس للحياة^(٢).

والعدالة عند أفلاطون جزء من الفضيلة البشرية، والفضيلة هي الصفة التي تؤهل الإنسان ليغدو صالحاً أو خيراً، ولذا فإنه لكي تتضح صورة العدالة يجب البحث عنها في نطاق الدولة؛ إذ تتمثل هذه العدالة في حفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث، وهذه هي وظيفة الحاكم الفيلسوف^(٣).

ولقد نادى أفلاطون بأن تلتزم كل طبقة بحدودها الخاصة، وعدّ هذا المبدأ قوام العدالة، وهو الأساس الأول في بناء الدولة، التي تعد العامة مجرد قطيع لابد له من راع يرشده ويوجهه ويبصره بمصالحه فلا بد أن يخضع العامة للسادة، إذ كيف يتساوى السادة بالعبيد؟

(١) إسماعيل سعد، علم الاجتماع السياسي، مرجع سابق، ص: ١٢.

(٢) Sabine G., A History political theory, op. cit., p: 55.

(٣) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية، ج١ (الإسكندرية: دار المعرفة

الجمعية، ١٩٨٠) ص: ٢٦٥.

وفى ذلك اعتراف ضمنى بتقبل الامتياز الطبقي؛ ومن ثم قبول الأفراد للسلطة الحاكمة ذات القوة، وتلك كلها بدايات لما يسمى ببناء القوة، أو بنظرية القوة فى العصر الحديث^(١). والعدالة عند أفلاطون لم تكن تقتضى المساواة؛ لأنه من الممكن فى اعتقاده أن يقع تفاوت فى السلطة والحقوق دون أن يكون فى ذلك ما ينافى العدالة، فالسلطة كلها فى يد الحكام لأنهم أحكم أعضاء المجتمع^(٢).

والحرية عند أفلاطون إنكار للفضيلة؛ إذ ليس فى وسع أحد أن يختار مكانه ولا واجبه، بل نجد أفلاطون ينصح بأن لا يتاح للمواطنين قراءة أى شىء إلا بعد أن تكون الدولة قد وافقت عليه^(٣).

وهو هنا لا يدعو إلى تأكيد قوة من بيدهم القوة على حساب الضعفاء فحسب، وإنما يدعو إلى تركيز استمرار القوة فى حوزتهم^(٤).

ويرى الدكتور إمام عبد الفتاح أن أفلاطون كان على حق عندما ذهب إلى أن ظهور الطاغية الذى يحكم بالقوة مرهون بوجود ضرب من الفوضى أو التسبب فى الدولة، بحيث يكون هو المنقذ الذى يعيد النظام،

(١) عبد الرحمن خليفة، أبديولوجية الصراع السياسى، دراسة فى نظرية القوة (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩١) ص : ٥٤.

(٢) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ١٤، الفلسفة القديمة، ترجمة زكى نجيب محمود (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٧).

(٣) إسماعيل سعد، المجتمع والسياسة، دراسات نظرية وتطبيقية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣) ص : ٥٢.

(٤) جورج سارتون، تاريخ العلم، مرجع سابق، ص : ٤٤.

والأمن، والاستقرار إلى البلاد؛ حتى يشعر كل مواطن أنه آمن على نفسه، وأهله وماله^(١).

فالتأقية يتولى الحكم لينفذ البلاد من حالة الفوضى التى تتردى فيها، ويبدأ فى الأيام الأولى من حكمه فى التقرب من الناس، ويستكر كل طغيان، ويجزل الوعود الخاصة والعامة، ويعفى من الديون، ويوزع الأرض على الشعب وعلى مؤيديه، ويتصنع الطيبة والود مع الجميع^(٢) وفى الوقت ذاته يبدأ فى تكوين حرس قوى حوله بحجة المحافظة على مطالب الشعب، ومراعاة لمصلحة الشعب ذاته^(٣).

وبعد تكوين الحرس الجيد الذى يلتف حوله لحمايته، يبدأ فى تأمين وجوده فى الداخل والخارج، أما أعداء البلاد فى الخارج فإنه يتفاوض مع بعضهم، ويقاثل البعض الآخر حتى يتخلص منهم بشتى الطرق، ثم يتجه إلى الداخل فيتخلص من المناوئين له، وعندما يأمن من هذا الجانب فإنه لا يكف أولاً عن إشعال الحرب ثلث الأخرى حتى يشعر الشعب بحاجته إلى قائد وكذلك حتى يضطر المواطنون الذين أفقرتهم الضرائب إلى الانشغال بكسب رزقهم اليومى بدلاً من أن يتأمرؤا عليه^(٤).

وعندما يجد هذا الديكتاتور نفسه سيداً مطاعاً، فإنه لا يجد غضاضة فى سفك دماء أهله، فهو يسوقهم إلى المحاكمة بتهم باطلة، ويحتقر القوانين المكتوبة

(١) إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية (الكويت، سلسلة كتب عالم المعرفة، ١٩٩٤) ص : ٦٠٧.

(٢) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، مرجع سابق، وكذلك إمام عبد الفتاح، الطاغية، مرجع سابق، ص : ١٠٩.

(٣) إمام عبد الفتاح، الطاغية، نفس الموضع.

(٤) نفس المرجع، ص : ١٠٩.

وغير المكتوبة، ويقتل المواطنين ظلماً وعدواناً، ويشعل الحرب من أن لآخر ليضع معارضيه تحت رحمة الأعداء^(١).

لكن تصرفات الديكتاتور على هذا النحو، تثير في نفوس المواطنين المزيد من الكراهية، فيزداد بدوره حاجة إلى حرس أكبر عدداً وأشد إخلاصاً، وهم سيتهافتون عليه بأعداد كبيرة، إذا ما دفع لهم أجوراً كافية، ولكن المعجبين به لن يتجاوزوا أولئك المنفعين الذين يجتمعون به، ويدافعون عنه، لأنهم يعلمون أن سقوطه يعنى سقوطهم أيضاً، أما المواطنون الشرفاء، فانهم يمقتونه، وينفرون منه^(٢).

وإذا كانت أفكار "أفلاطون" تعد من الأفكار ذات الإشارات المبكرة لفلسفة القوة، فإن "أرسطو" لا يقل عنه أهمية في هذا المجال؛ فالدولة عند "أرسطو" أسمى من الفرد والعائلة والقرية، لأن الكل أسمى من الجزء، ولا وجود للجزء إذا فسد الكل، يقول أرسطو: لا يمكن الشك في أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة، وفوق كل فرد، لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء ما دام أنه متى فسد الكل فليس بعد من جزء... فاليد متى فصلت عن الجسم لا تبقى يداً على الحقيقة^(٣).

وإذا كان "أرسطو" قد استهجن قيام الدولة على الحرب والغزو والاحتلال، فإنه قد رأى أن هذه وسائل مشروعة للتملك ولكنها ليست مشروعة إلا لطائفة من البشر، هم الإغريق، فالبشرية في نظر أرسطو تنقسم

(١) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص: ٤٨٩، وكذلك إمام عبد الفتاح، الطاغية، مرجع سابق، ص: ١٠٩.

(٢) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص: ٤٩٣.

(٣) أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٧م) ص: ٩٦.

إلى سادة وعبيد، فالإيونانيون وحدهم هم السادة الذين يتمتعون بحق السيطرة والتوجيه، أما ما عداهم فهم برابرة أو عبيد لا عقل لهم، ولا يتمتعون إلا بحق واحد هو حق الطاعة والخضوع، والرق بالنسبة لهؤلاء الأجناس نافع بقدر ما هو عادل.

وهنا يورد أرسطو قول أحد الشعراء: "أجل للإغريقى على المتوحش حق الإمرة"^(١)

وفى حديثه عن أشكال الحكم يقسمها أرسطو إلى ستة أقسام: ثلاثة صالحة وثلاثة فاسدة، أما الصالحة فهي النظام الملكى، والأرستقراطى، والدستورى، وأما الفاسدة فهي الطاغية، والأوليغاركى، والديماجوجى.

وما يهمنا هنا هو النظام الملكى، والطاغية. أما النظام الملكى فيقسمه أرسطو إلى خمسة أنواع^(٢):

١- النظام الملكى الذى نص عليه دستور "اسبرطة"، وهو أول أنواع الملكية، وينظر إليه عادة على أنه أقوى أشكال النظام الملكى الدستورى، فهو ليس ملكياً مطلق السيادة.

٢- النوع الثانى يوجد عند الشعوب غير المتحضرة — البرابرة أو غير اليونانيين بصفة عامة — والملك فى هذا الشكل فى يديه جميع السلطات، وهو لهذا قريب الشبه بالطغيان، لكنه لا يزال نظاماً دستورياً. فالملكية هنا وراثية.

(١) أرسطو، السياسة، المرجع السابق، ١٥، ب٢، ٨. وكذلك على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى

الغربى، مرجع سابق، ص : ٦٣.

(٢) إمام عبد الفتاح، الطاغية، مرجع سابق، ص : ١٣٥.

٣- النوع الثالث من أنواع النظام الملكى عرفه اليونانيون القدامى وهو يشمل من يسمون "بالديكتاتوريين"، وهذا الشكل يتقلد فيه بعض الديكتاتوريين مناصبهم مدى الحياة، وبعضهم لفترة محدودة.

هذه الديكتاتوريات القديمة كانت تحمل طابعاً مزدوجاً، فهم طغاة من حيث ما لديهم من سلطة استبدادية؛ أى من حيث انفرادهم بالحكم، ولكنهم ملوك من حيث أنهم مختارون يستندون إلى رضاء المواطنين وموافقتهم.

٤- النوع الرابع، هو الشكل الذى ساد فى العصر البطولى، وكان نظاماً دستورياً يعتمد على رضاء المحكومين، وينحدر من الأب إلى أبنائه.

٥- النوع الخامس، هو الملكية المطلقة، حيث يكون لشخص واحد السيادة على جميع المواطنين، وفى شتى المسائل، وفى جميع الأمور. لذلك يسمى الملك هنا بالملك الشامل Pan Basileus، أى صاحب السلطة الشاملة.

أما الطاغية فيرى أرسطو أنه صورة من صور الحكم الفردى عندما يتحول إلى حكم استبدادى ينفرد فيه صاحبه بالسلطة، ويستغلها لمصلحته الشخصية دون أن يتقيد بقانون ورغم إرادة المحكومين^(١). وهناك ثلاثة أنواع تتدرج فى السوء وإن اشتركت كلها فى التفرد بالحكم:

- النوع الأول: هو الديكتاتور الذى يختاره الشعب للقيام بمهام معينة، ولفترة محدودة، على نحو ما حدث عند الإغريق فى فترة مبكرة من تاريخهم^(٢). وهو ما يمكن أن نسميه بالحاكم العسكرى العام عندما تفرض الأحكام العرفية فى بلد ما بسبب الحرب، أو الكوارث

(١) جورج سبين، تطور الفكر السياسى، ترجمة حسن جلال العروسى (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١) ص: ١٢٨.

(٢) ألفند تم أختيلر بتكوس Pittacus فى مدينة ميتلين Mitylene لىصد هجمات المنفيين والمبغضين، الذين كان يقومهم أنتيميدس Antimeides والشاعر القتلى الكلبوس Alcaeus.

الطبيعية، أو انتشار أمراض وبائية، ويحتاج الأمر إلى قرارات سريعة، وهو ضرب من الحكم وجد عند الرومان أيضاً، وقد لا يكون شيئاً إلا إذا خرج فيه صاحبه عن المهام الموكلة إليه، أو تجاوز حدود المدة الزمنية فاستمر في الانفراد بالحكم^(١).

- النوع الثاني: النظام الملكي المطلق الموجود عند "البرابرة"، على نحو ما هو موجود مثلاً في الامبراطورية الفارسية، حيث نجد سلطة الملك مطلقة لا يقيدوها عرف ولا قانون، وهذا الضرب من الحكم يقول عنه أرسطو إنه "تصف ملكية، ونصف طغيان" نصف ملكية لأن الحاكم هنا لم يغتصب الحكم، وإنما تولاه على أساس شرعى عندما ورثه عن أبيه، ونصف طغيان لأن الحاكم يحكم بمزاج السيد الذى يسيطر على عبيده، فالحكم يسير طبقاً لإرادة الحاكم وحدها^(٢).

- النوع الثالث: هو الطغيان بمعناه الصحيح، وهو الذى يستحق فعلاً هذا الاسم، فالحاكم هنا يحكم حكماً مطلقاً بلا رقيب ولا حسيب ولا مسئولية من أى نوع، إنه السيد الأوحد الذى يحكم لمصلحته الشخصية، ولأهدافه الخاصة وحدها.

إن الطاغية فى هذا الشكل من الحكم يغتصب السلطة اغتصاباً دون أن يكثرث برضاء المواطنين، ويصل إلى الحكم بالقوة المسلحة دون أن يستند إلى أى حق شرعى فى توليها. فكل حاكم يصل إلى منصة الحكم بغير اختيار حر من الشعب هو طاغية^(٣).

(١) أرسطو، السياسة، ونقلاً عن إمام عبد الفتاح، الطاغية، مرجع سابق، ص: ١٢٨.

(٢) نفس المرجع، ص: ١٢٩.

(٣) إمام عبد الفتاح، الطاغية، مرجع سابق، ص: ١٢٩.

القوة في الفكر الروماني:

إذا انتقلنا إلى الفكر الروماني بعد أن انهار نظام دولة المدينة وحل محله نظام الدولة العالمية، نجد أن روما وعن طريق القوة قد مدت سلطتها وسلطانها إلى خارج حدودها، وظهر من بين مفكرها من يرى أن الدولة لابد أن تمتلك القوة اللازمة لحفظ كيانها واستمرارها في البقاء.

لقد رأى "شيشرون" ^(٢) أن استخدام القوة السياسية استخداماً سليماً وقانونياً هو في حقيقته استخدام لقوة الناس مجتمعين، وأن للموظف العام الذي يمارس استخدام هذه القوة، إنما يعتمد على ما لديه من السلطة المخولة إليه من الناس والقانون ^(١) ...

لقد كان "شيشرون" متأثراً بظروف عصره، فقد كان نظام الحكم في الامبراطورية الرومانية يقوم على أساس تركيز القوة السياسية من أجل تحقيق قوة أكثر للامبراطورية، وفي الوقت نفسه كانت الإمبراطورية مقسمة إلى عدة مقاطعات يقوم على كل واحدة منها حاكم روماني له صلاحيات واسعة في الشؤون الإدارية. ونتيجة لظروف الحكم في الإمبراطورية نلاحظ أن شيشرون قد أعطى للقوة مفهوماً عميقاً، فالقوة تمثل ركيزة أساسية في أفكار شيشرون السياسية إذ إنها تمثل الأساس في تأكيد الحق والعدل وإقرارهما في الدولة، هذا فضلاً عن أن هذه القوة كانت دائماً تمارس

^(٢) (عاش بين عامي ١٠٦ - ٤١ ق.م.)

- محمد علي العوفي، العلوم السياسية، دراسة في الأصول والنظريات والتطبيقات (القاهرة: عالم الكتب،

١٩٨٨) ص: ١٠٨.

وينكر الدكتور علي عبد المعطي أنه عاش بين عامي ١٠٠ - ٤٣ ق.م.

الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ١٠٣.

^(١) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ١٠٧.

بواسطة قلة من الأسر الأرستقراطية التى كانت تتولى السلطة من خلال حكومة الأقلية، التى كانت تحكم سواء فى روما أو فى الأقاليم التى تخضع لها^(١).

وإذا كان "شيشرون" قد أعطى القانون أهمية معينة، فإنه نظر إليه نظرة مغايرة إذ عدّه شكلاً من أشكال القوة، فالقانون يضعه أناس لهم من القوة ما يمكنهم من التشريع له، وهو لا يظل نصوصاً على ورق؛ إذ لابد أن يأخذ طريقه إلى مجال التنفيذ الواقعى، ومن ثم لابد من وجود فئة تستطيع عملية التطبيق، وفى ذلك كله تكون القوانين تعبيراً عن بعض ملامح أو علاقات القوة فى الدولة^(٢).

أما "سينيكا"^(٣) فقد شاهد الإمبراطورية الرومانية وهى فى حالة انهيار أخلاقى واجتماعى وسياسى لا مثيل له، مما عمل على انتشار التملق والرياء والكذب والخداع بين الناس، بل وتغلغل فى أوساطهم الصفات اللاأخلاقية^(٤)، مما جعله يدافع عن نظام الحكم المطلق، فأغلبية الشعب يتسمون بالفساد، من ثم فإن حكمهم أشد ظلماً من حكم الديكتاتور^(٥).

لقد أبدى "سينيكا" تشاؤماً وياساً من كل ما يتصل بالمسائل السياسية والاجتماعية، فلقد ساء الأمر بصورة كبيرة بحيث لم يعد موضع التساؤل هو ما إذا كانت هناك ضرورة لقيام الحكم المطلق، بل التساؤل هو عن عساه

^(١) Sabine G., A History of political theory, op. cit., p: 160

^(٢) عبد الرحمن خليفة، أبديولوجية الصراع السياسى، مرجع سابق، ص : ٥٥. وكذلك إسماعيل سعد،

نظرية القوة، مرجع سابق، ص : ١٩.

^(٣) (عاش بين عامى ٤ ق.م - ٦٥ م).

^(٤) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ١١٢.

^(٥) محمد على العوينى، العلوم السياسية، مرجع سابق، ص : ١٠٩.

يكون الطاغية، لقد بلغ به التشاؤم حداً جعله يزعم أن الاعتماد على الطاغية أفضل من الاعتماد على الجماهير^(١).

فلسفة القوة في العصور الوسطى

يكاد يجمع المؤرخون على وصف العصور الوسطى في أوروبا بعصور الظلام؛ فقد تميزت هذه الفترة من التاريخ الأوربي بسيطرة قيم نظام الإقطاع وعلى الأخص قيم القوة والفروسية والشجاعة والمركز الاجتماعي القائم على ملكية الأرض، وذلك على حساب قيم الثقافة والمعرفة والتأمل^(٢).

فإذا كان الرأي الشائع بالنسبة للدين المسيحي، أن هذا الدين لم يتعرض لنظم الحكم، بل تركها لجهود البشر يتصرفون فيها، ويتخذون منها ما يرونه مناسباً لأحوالهم الدنيوية، محققاً لمصالحهم في هذه الحياة، واكتفى الدين بالدعوة إلى الفضائل الخلقية اللازمة لإسعاد البشر في الدنيا والآخرة، وترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

فإن الواقع يؤكد أن المسيحية قد أسهمت بنصيب كبير في تأييد فلسفة القوة في بناء الدولة، ويرى "برتراند رسل" أن محاولة بعض المسيحيين إقامة دولة مسيحية، ما هي إلا محاولة لمحاكاة الدولة اليهودية ووراثتها^(٣)؛ ومن هنا كانت محاولة الملوك إبان العصور الوسطى لارتداء عباءة الدين، أو الادعاء بأنهم يستمدون سلطانهم من الله تبريراً لسلطتهم المطلقة^(٤).

(١) على عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ١١٤.

(٢) أحمد عباس عبد البديع، أصول علم السياسة (القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٨١) ص: ٥٤.

(٣) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق ص: ٩٥. وكذلك: ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي

والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٠) ص: ١٠٢.

(٤) إسلام عبد الفتاح، الطاغية، مرجع سابق ص: ١٦٠.

لقد كان الاعتقاد الذى يدين به المسيحيون هو أن الحاكم وما يصحبه من أجهزة الإكراه والعقاب — أى للتنظيم السياسى كله — هو نتيجة لطبيعة الإنسان الفاسدة، وأن الله فرض هذا النوع من الحياة على الإنسان بسبب الخطيئة الأولى؛ ومن ثم فعلى الإنسان أن يطيع الحاكم أياً كانت تصرفاته، إلا عندما يتدخل فى تعاليم الكنيسة، على أساس أن تلك هى إرادة الله^(١).

وقد بنى آباء الكنيسة الأوائل نظرتهم عن الحق الإلهى فى الحكم، أو النشأة المقدسة للدولة على قول القديس "بولس" بخضوع جميع للناس للسلطات العليا؛ ذلك لأن الله هو الذى وضع هذه السلطات فى أيدي الملك^(٢)، لأن الرب وقد خلق الإنسان، خلق كذلك السلطة لتنظيم علاقات البشر؛ لأنه لا يحب لعباده الفوضى^(٣).

ولقد استغرقت قضية الصراع بين الإمبراطور والكنيسة، أو بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، الجانب الأكبر من الفكر السياسى فى أوروبا خلال العصور الوسطى. فقد كان لانتشار المسيحية والاعتراف بها ديناً رسمياً للإمبراطورية أثر كبير فى زيادة نفوذ الكنيسة وسلطانها، مما جعلها تسعى لأن تكون القوة المسيطرة فى الدولة^(٤).

وقد تبلور هذا الاتجاه فيما يعرف بنظرية السيفين التى قال بها آباء الكنيسة، ومؤداها أن الله خلق لحكم هذا العالم سيفين أحدهما دنىي والآخر

^(١) Vild G., Political theory (Oxford: Carritt, 1956). P : 22

^(٢) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، (القاهرة: مكتبة الأجلو المصرية، ١٩٧٩) ص : ١٥٨.

^(٣) طعيمه الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٧) ص : ٥٠.

^(٤) أحمد عيسى عبد الهديع، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٥٤.

زمنى، وأنه سلم أحدهما للبابا والآخر للأمبراطور، والسيف الروحى هو كلمة الله وتستخدمه الكنيسة لعقاب كل مرتكب للخطيئة، أما الآخر وهو سيف مادى فتستخدمه السلطة الزمنية لعقاب من يسلكون طريق الشر^(١). وكان من الطبيعى مع وجود هاتين السلطتين أن ينفشا بينهما مواجهة وتصادم كثيراً ما ينقلب إلى صراع سافر من أجل السيطرة السيادية، فقد أثرت قضايا العلاقة بين الكنيسة والدولة، وهل كل منهما مستقلة عن الأخرى أم يوجد بينهما اعتماد متبادل؟ وأى السلطتين تسمو على الأخرى؟

ومن حيث الواقع فإن الكنيسة فى فترة تأسيسها كان لابد لها من أن تعتمد اعتماداً كبيراً على اعتراف الإمبراطور بها وتأييده لها، فى حين أنها بعد ذلك أصبحت قوة مستقلة يمكن أن تهدد استقلال السلطة الزمنية فقد رأت أنها مسئولة عن أخلاقيات الإمبراطور باعتباره مواطناً مسيحياً^(٢).

وقد ذهب للقديس "امبرواز" إلى أن الكنيسة لها الحق فى التشريع على جميع المسيحيين، بما فى ذلك الامبراطور، فى الشئون الدينية؛ إذ إن الإمبراطور — مثله مثل أى مسيحى آخر — هو ابن للكنيسة ويخضع لتعليمها وأحكامها فى الشئون الروحية^(٣).

وكان القديس بولس يمسد السلطة إلى الله ويقول إن كل سلطة مصدرها الإرادة الإلهية، ومن ثم تكون سلطة الحاكم ملزمة لأنه ليس إلا منفذاً لإرادة الله^(٤)، ومن يعترض على الحاكم فإنما يعترض على المشيئة

^(١) Bowle, western political thought (London: jonathan cape, 1954) p: 178.

^(٢) لحد عهد عبد القديس، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٥٥.

^(٣) نفس المرجع، نفس الموضع.

^(٤) ثروت بدوى، النظم السياسية (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٠) ص: ٩١.

الإلهية، ويستوجب غضب الله ونقمته، كما أنه يفترض أن سيف الحاكم لا يستخدم إلا في معاقبة الأشرار، وكل من يعارضه شرير^(١).

لقد رأى القديس بولس أن الحياة الدنيوية مليئة بالمحن، ومن هذه المحن التي يمر بها المرء محنة الحكم المطلق أو الاستبداد، أو الحكم بالقوة، فلما كان مجال الجسد ومجال الروح مفصولين تماماً، فإن علينا ألا نبتئس كثيراً لمحن الجسد، وإن كنا نجزع من محن الروح وآلامها، ولما كانت مآسى الحياة البشرية هي من صنع البشر، وهي تختلف بطبيعتها عما تصنعه السماء، فإن على المواطنين أن يتحملوا حكم البشر، وبالمثل على العبيد أن يتحملوا ما هم فيه من عبودية.

وقد كانت هذه الفكرة هي نفسها التي دعى إليها القديس بطرس، ووجدت من المفكرين المسيحيين من يدافع عنها مثل ترتليان^(٢) Tertullian ويوحنا فم الذهب^(٣) john chrysostom أو ذهبي الفم^(٤).

ومن هنا ظهر مبدأ الحكم بالقوة، واستغله الملوك المستبدون طويلاً، فذهب البابا ليون الثالث عشر في أواخر القرن الماضي إلى أن الحكام يستمدون سلطانهم من الله مباشرة، وأن الشعب لا يملك منحهم سلطة الحكم لأن الله هو وحده مصدر كل سلطة على الأرض^(٥).

(١) إمام عبد الفتاح، الطاغية، مرجع سابق، ص: ٦٤.

(٢) (١٠٥ - ٢٢٠ م)

(٣) (٢٤٧ - ٤٠٧ م)

(٤) نفس المرجع السابق، ص: ١٦٣.

(٥) ثروت بدوي، التنظيم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩١.

وتطورت هذه النظرية فى إنجلترا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وأخذت شكل الحق المقدس للملوك، وعاشت عصرها الذهبى فى فرنسا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وظهرت فى أجلى تعبير فى عهد لويس الرابع عشر حيث كتب فى مذكراته أن سلطة الملوك مستمدة من تفويض الخالق؛ فأنه لا الشعب مصدرها، وهم مسئولون أمام الله وحده عن كيفية استعمالها.

وجاء فى مقدمة مرسوم ديسمبر ١٧٧٠ الذى أصدره لويس الخامس عشر: إننا لم نطلق التاج إلا من الله؛ فسلطة عمل القوانين من اختصاصنا بلا تبعية ولا شركة.

وفى ألمانيا ظلت آثار هذه النظرية — الحق الإلهى المباشر — باقية يربدها غليوم الثانى حتى نهاية الحرب العالمية الأولى^(١).

وبعد أن ذهبت نظرية الحق الإلهى المباشر إلى أن الحاكم من اختيار الله، اختاره ليمارس باسمه السلطة على الأرض، تطور الأمر إلى جعل الحاكم مختاراً بطريق غير مباشر من قبل الله؛ فأنه لا يختار الحكام بإرادته مباشرة ولكن يوجه أحداث التاريخ وإرادات الأفراد توجيهها بمقتضاه يختار المسيحيون بأنفسهم حكامهم.

ومما لاشك فيه أن الحاكم الذى يمارس سلطة إلهية يستطيع أن يستبد بها، وإن كان الشعب هو الذى اختاره، فما دام أنه يستمد سلطته من الله فهو لا يكون مسئولاً أمام أحد غيره، فالاختيار الحر للحاكم لا يعنى حتماً أن يكون الحكم ديمقراطياً، بل يمكن أن يكون استبدادياً^(٢).

(١) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٤٣) ص: ١٩

(٢) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، الدولة والحكومة (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٧٠) ص: ٧٧.

فجوهر هذه النظرية لا يختلف كثيراً عن جوهر نظرية الحق الإلهي المباشر، وذلك من ناحية كون الأمر وفقاً للنظريتين — فى اختيار الحاكم — هو إرادة الله تعالى.

القوة فى عصر النهضة

مكيافيللى

إذا كانت كلمة وولتر باجوت، عالم السياسة البريطانى المعاصر: "كل إمرئ سجين خبرته" صادقة فإنها قد لا تصدق على أحد بنفس القدر الذى تصدق به على مكيافيللى^(١) فمن خلال معاشته لأحداث "فلورنسا" ومشاركته فيها استخلص من حالة الصراعات الدينية والسياسية التى كانت تعاني منها إيطاليا أن أساس الحكم فى الدولة (القوة والحيلة)^(٢)

لقد كان يؤمن أن فن السياسة متوقف على إدراك دوافع المصلحة الذاتية كما يرونها التاريخ وتكشف عنها التجربة، بل إنه يرى أن التغير فى أراء الناس يرتبط بالتغير فى مصالحهم الشخصية، وتتوقف قوة الدولة على قوة جيوشها، فالدولة قبل كل شئ يجب أن تملك وسائل الدفاع عن كيانها، وإخضاع للمتمردين عليها من الرعية^(٣).

إن الهدف الأول للعملية السياسية عند مكيافيللى هو المحافظة على قوة الدولة، والاستزادة منها بأية وسيلة حتى ولو كانت غير أخلاقية، وهذا هو السبب فيما لحق به من سمعة سيئة بين فلاسفة السياسة حيث كان يرى

^(١) (١٤٦٩ - ١٥٢٧م).

عهد الرحمن خليفة، أيدولوجية الصراع السياسى، مرجع سابق، ص : ٥٥.

^(٢) إسماعيل سعد، نظرية القوة، مرجع سابق، ص : ٢٠.

^(٣) Mannheim K., Ideology and utopia (London: Routledge & Kegan paul, 1968) p:56.

أن غاية الإنسان تبرر له ما يتخذ من وسيلة تجاه تحقيقها، لذلك فقد كان يدعو الحاكم إلى أن يأخذ بالمكر والدهاء حيناً، وبالشدة والبطش حيناً آخر، تبعاً للظروف التي يواجهها هذا الحاكم، لذلك وجدناه يمتدح كثيراً الحكام الذين لا يتقيدون بالقواعد الأخلاقية^(١) في سبيل تحقيق ما يريدون من قوة للدولة ومنعة للحاكم.

إن مكيافيللى يقرر أن الدولة التي تتبع قواعد الأخلاق لا تلبث أن تنهار، فالدولة عنده لا تعرف الأخلاق، وما تفعله لا يتصل بالأخلاق أو اللاأخلاق، فهذا لا يهم الدولة في قليل أو كثير^(٢).

إننا في دائرة السياسة، وشئون الحكم لا نعرف إلا مبدأ واحداً أو معياراً وحيداً نحكم به على الفعل، هذا المبدأ وذلك المعيار هو النتائج التي يحققها الفعل، فإذا كانت النتائج مفيدة كان الفعل صائباً، وإذا كانت غير مفيدة كان الفعل خاطئاً^(٣).

وهكذا تكون السياسة عند مكيافيللى مجرد قاعدة براجماتية للخبرة العملية في الحياة، يحكم عليها بمقدار ما تثمره من نتائج، ولهذا لا يترك المكيافيلليون أمورهم للحظ أو القدر، حيث يستخدمون الذكاء البراجماتى طمعاً في النتيجة التي سوف يثمرها استخدام القوة.

(١) إن مكيافيللى وهو يدعو إلى ذلك لابد للنظم الأخلاقية أو الدينية أقل مرتبة من القوة ومتطلباتها، بل بعدها أنساقاً مستقلة عن بعضها في المجتمع.

عبد الرحمن خليفة، أيديولوجية الصراع السياسى، مرجع سابق، ص : ٥٦.

(١) Maxey, political philosophies (U.S.A.: the Macmillan co., 1948)

(٢) Ibid. P : 131.

لقد كان مكيا فيللي يدرك تماماً أن القوة هي إحدى الحقائق الرئيسية في الحياة، القوة التي تؤدي إلى السيطرة: سيطرة الإنسان على نفسه وعلى الطبيعة وعلى الآخرين، القوة التي تبحث عن المعرفة، معرفة الوسائل المؤدية إلى الحكم، ومن ثم إلى صياغة القواعد التي تحفظ هذا الحكم^(١). لذلك فقد أعطى مكيا فيللي الدولة السيادة المطلقة على كل تجمع من التجمعات الإنسانية الأخرى، ولكن هذه السيادة ليست قانونية حيث ينادى دائماً بأن الإنسان يسعى لتحقيق غايته بأية وسيلة، ومن ثم فإنه جعل الضرورة لا تعرف ولا تخضع لأي قانون مهما يكن مصدره.

أثر فلسفة مكيا فيللي في عالم السياسة:

لقد أسهمت الفلسفة السياسية لمكيا فيللي في إنكفاء الروح القومية؛ فقد هاجم الطبقة الأرستقراطية والنبلاء هجوماً عنيفاً على أساس أن مصالحهم معادية للملكية ومصالح الطبقة المتوسطة على السواء، ولا بد للحكومة المنظمة أن تعمل على القضاء على هؤلاء السادة النبلاء الذين يعيشون عيشة الكسل اعتماداً على دخولهم، فهم في كل مكان أعداء للحكومة المدنية.

كما كان من أقوى خصوم البابوية لأنها تركت أمراء إيطاليا يتقاتلون، ومن ثم كانت عامل هدم وفوضى وعنصر انقسام وتفتت^(٢).

وبناءً على ذلك فقد دعا أميره إلى ضرورة القضاء على جميع هذه القوى المناوئة للوحدة القومية، وأباح له كل الطرق والوسائل مهما اتسمت بالخدعة والمراوغة حتى يصل إلى عظمته السياسية ويتغلب على منافسيه، ومن هنا جاء المبدأ الذي نادى به وهو أن الغاية تبرر الوسيلة.

^(١) Ebenstein W., Great political thinkers, op. cit., p : 292.

^(٢) مبلين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٣٢٥.

وقد اتخذ أنصار الحكم المطلق ووزراؤهم من كتاب الأمير انجيلا لا مبدل لكلماته، فقد أوصى ريشيلو - وزير لويس الرابع عشر - فى سنة ١٦٤١ بأن يكتب دفاع عن مكيافيللى وكتابه^(١).

وفى سنة ١٧٨٧ أمر الدوق "ليوبول دى توسكان" بأن يقام لمكيافيللى نصب تذكارى بجوار نصب أعلام إيطاليا فى فلورانس، وعلى هذا النصب التذكارى خطت عبارة واحدة هى "ليس من تكريم يرقى إلى عظمة هذا الاسم: نيقولا مكيافيللى. مات سنة ١٥٢٧"^(٢).

ولقد كتب "فيكتور هيجو" فى كتابه "تاريخ جريمة" قائلاً: إن نابليون الثالث وهو يعد الأبهة للغصب كان لا يقرأ إلا كتاباً واحداً هو كتاب "الأمير"^(٣).

إن آراء مكيافيللى تمثل الأرض الخصبة لنمو وتطور السياسة الواقعية، فنرى موسولينى يكتب فى عام ١٩٢٤ رابطاً الفاشية بالمكيافيللية مؤكداً أن فكر مكيافيللى أضحى اليوم أكثر حيوية عما كان منذ أربعة قرون خلت. وإذا كان موسولينى قد اعترف بمكيافيلليته فإن "هتلر" لم يكن أقل منه تمسكاً واعتزازاً بالمكيافيللية^(٤).

(١) طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث وآثارهم فى عالم السياسة (الإسكندرية: المكتب المصرى

الحديث، ١٩٦٧) ص : ٤١.

(٢) نفس المرجع، نفس الموضع

(٣) طه بدوى، أصول علوم السياسة (الإسكندرية: المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٦) ص : ٢٢٨.

(٤) محمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عند الألمان (الإسكندرية: دار نشلا الثقافة، ١٩٧١)

ص: ١٢٢.

كذلك فإن سياسة الديمقراطيات الغربية وإن كانوا يتظاهرون بالتمسك بالمثل العليا في ميدان السياسة فإنهم قد فاقوا وصايا مكيافيللي في الغش والخداع السياسى وفي استخدام القوة الغاشمة في علاقاتهم بالدول الأخرى بل وفيما بينهم.

وعلى هذا الأساس فليس ثمة اختلاف بين فلسفة الحكم فى الدول الغربية فى عالمنا المعاصر، وفلسفة الحكم فى عصر مكيافيللي تلك الفلسفة التى قامت على القوة والخديعة^(١).

إن سياسة الغرب يتمسكون بالأخلاق، إن كان فى التعلق بها صالحاً لهم، وتحقيقاً لسياساتهم، ويعرضون عنها متجهين نحو الفضائل السياسية — الكذب والخداع والقوة الغاشمة — مطمئنى الضمير هادئى البال إن اقتضى الأمر ذلك.

إن لسان حال سياسة الغرب فى عالمنا المعاصر يردد ما أراد أن يقوله مكيافيللي فى الأمير، فلقد أراد أن يقول:

أيها الأمير فى كل زمان ومكان إنك لن تستطيع أن تكون صادقاً رحيماً، وإلا فقدت دولتك وهيبتك؛ أيها الأمير فى كل زمان ومكان هون على نفسك لا تحملها عناء التظاهر بمظهر الإنسان الفاضل بأن تدعى الصدق والرحمة، فهذه من فضائل الإنسان، وأنت قد تجردت من إنسانيتك، فصدقك إن صدقت خداع، ورحمتك إن رحمت جبن، وحقيقتك إن عجزت البطش والظلم.

^(١) Plamenatz J., Man and society, vol, 1. (London: Longman green limited, 1970) P : 1.

مارثن لوثر:

رأى مارثن لوثر^(١) أن فساد الطبيعة البشرية أمر لا مندوحة عنه، وهذا الفساد يزداد حتى يصبح هائلاً ومريعاً، مع زيادة الأعداد البشرية، بحيث يكون الفساد مرعباً مع التجمعات البشرية^(٢)، وعلى هذا النحو يقدم لوثر حجة دينية قوية لتبرير حكم القوة عن طريق حاكم مستبد، يقول:

"لو كان لابد لنا من معاناة الألم، فخير لنا أن نعانيه على يد الحكام أفضل من أن نعانيه على يد رعاياهم، ذلك لأن الرعاع لا يعرفون الاعتدال ولا يعرفون حداً.

إن كل فرد من الغوغاء يثير من الألم أكثر مما يثيره خمسة من الحكام المستبدين، ولهذا كان من الأفضل أن نعاني الألم من الطاغية أو الحاكم المستبد، بصفة عامة، من أن نعانيه من عدد لا حصر له من الطغاة الغوغاء"^(٣).

ويشن لوثر حملة عنيفة على ما يسمى "بالشعب" ويصفه بعبارات بالغة السوء، "فكما أن الحمار يريد أن يتلقى الضربات، كذلك يريد الشعب أن يكون محكوماً بواسطة القوة. إن الله لم يعط الحكام "ذنوب ثعلب" يستعمل في رفع الغبار، وإنما أعطاهم سيفاً، لأن الرحمة ليس لها دور في مملكة العالم التي هي خادمة لغضب الرب ضد الأشرار وتمهيد عادل لجهنم والموت الأبدي"^(٤).

(١) (١٤٨٣ - ١٥٤٦).

(٢) إمام عبد الفتاح الطاغية، مرجع سابق، ص : ١٧٢.

(٣) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٤) جان جاك شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية

للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥) ص : ٥٧.

ويشير لوثر إلى أن "اليد التي تحمل السيف وتذبح ليست يد الإنسان، وإنما هي يد الله. إن الله هو الذى يشنق، ويعذب، ويقطع الرأس، فكل هذه الأفعال هي أفعاله وأحكامه"^(١).

لقد كان لوثر يؤكد فى كل مناسبة واجب الطاعة العمياء للحاكم ولو كان طاغية فيقول: "ليس من الصواب بأى حال أن يقف أى مسيحي ضد حكومته سواء أكانت أفعالها عادلة أم جائرة، ليس ثمة أفعال أفضل من طاعة من هم رؤساؤنا وخدمتهم، ولهذا السبب أيضاً فالعصيان خطيئة أكبر من القتل، والدس، والسرقة وخيانة الأمانة، وكل ما تشتمل عليه هذه الرذائل"^(٢).

ويوضح لوثر فى رسالته إلى النبلاء المسيحيين الألمان (to the Christian nobility of the german nation) أن الغرض الذى يهدف إليه هو إيقاظ الشعور القومى الألمانى ضد الشعور القومى الإيطالى، وأنه ينتظر عون الحكومة الألمانية لنجاح الحركة التى يدعو إليها.

ويعطى لوثر الحكومة المدنية طبيعة إلهية، ويرى أنها تستمد سلطتها من الله مباشرة، ويقرر أن الإنجيل يحث المسيحي على الخضوع للحكومة المدنية، وأن من واجب المسيحي أن يطيع الأمير ويدافع عنه حتى لو كان الأمير مخطئاً، وعلى هذا النحو يكون على الجميع تنفيذ أوامر الحاكم، فعلى

(١) نفس المرجع، ص : ٢٥٩.

(٢) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٥٠٢. وكذلك إمام عبد الفتاح، الطاغية،

مرجع سابق، ص : ١٧٤.

الشعب بأسره واجب الطاعة، ومن ثم فلقد عارض مارتن لوثر الثورة^(٥) التي قام بها الفلاحون لخروجها عن واجب الطاعة^(٦).

جان بودان:

يقول جورج سباين — لن من أشهر القائلين بفلسفة القوة الكاتب الفرنسي جان بودان^(٧) في كتابه "سنة كتب عن الجمهورية" سنة ١٥٧٦ حيث بين أن أصل قيام الدولة يرجع إلى القوة، إذ افترض وجود مرحلة قبل قيام الحياة الاجتماعية المنظمة، لم يكن الناس فيها يخضعون لأية قيود، ويقول إن هذه المرحلة لم تدم طويلاً فقد بدأ التجمع الاجتماعي، ثم تلاه قيام الدولة التي تحقق وجودها، عندما تمكن رجل قوى أن يفرض سيطرته على بضعة رجال أقوياء بعد أن هزمهم، ثم أقام سلطة دائمة للسيطرة على هؤلاء المهزومين، وتمشياً مع هذا التصور لنشأة الدولة ذهب إلى أن الدولة حكم قانوني لعدد من الأسر وملكياتهم، المشتركة التي تخضع لسلطة ذات سيادة، وبذلك يكون بودان قد أكد السلطة المطلقة لرب الأسرة على تابعيه وسيطرته الكاملة على أشخاصهم وممتلكاتهم^(٨).

فيودان يقارن الأسرة بالدولة، لإظهار السيادة التي ترتبط بالدولة، فيقول إن الزوج ينبغي أن يتمتع بسلطة مطلقة على زوجته، لأن الأسرة كالدولة لا ينبغي أن يكون فيها أكثر من حاكم واحد وسيد واحد، ذلك أنه إذا

(٥) ومن المهاجمين للنظريات الثورية أيضاً جون كالفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤) الذي يؤكد الطاعة العمياء للحاكم ويتفق تمام الاتفاق مع مارتن لوثر.

- علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص : ٢٠١. وكذلك:

- إمام عبد الفتاح، الطاغية، مرجع سابق، ص : ١٧٥.

(٦) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص : ١٩٢.

(٧) (١٥٣٠ - ١٥٩٦).

(٨) سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٣٧٤.

كانت السلطة لأكثر من شخص واحد استتبع ذلك إصدار أوامر متضاربة، الأمر الذى يؤدى إلى اضطراب حال الأسرة.

فالأب هو صورة الله، وينبغى أن يكون له سلطة فعلية على الأبناء تصل إلى حد الحياة والموت، كما أن طاعة الزوجة له واجبة ما لم تتعارض أوامره مع القانون الإلهي^(١).

ويذهب المؤرخون لعلم السياسة إلى أن الإضافة الأصيلة فى الفكر السياسى عند بودان هى ذلك الجزء الذى تحدث فيه وأفاض عن السيادة، والسيادة هى القوة العظمى المفروضة على المواطنين والرعايا ولا يحدها القانون^(٢)، وهى صفة لصيقة بالدولة، باعتبارها الممثلة للسلطة المطلقة، وصاحبة القوة العليا التى لا تدانيها قوة^(٣).

ويتفق بودان مع مكيافيللى فى تأكيده على أن النظرية السياسية يجب أن تقوم على قواعد تاريخية وملاحظة الوقائع ودراسة النظم السياسية، ولكنه يختلف عنه فى أنه لم يفصل بين السياسة والأخلاق كما فعل مكيافيللى^(٤).

(١) محمد على العوينى، العلوم السياسية، مرجع سابق، ص : ١٢٢.

(2) Maxey, political philosophers op. cit., p: 196.

- سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٥٥٦.

- إبراهيم درويش، الدولة، نظريتها وتنظيمها (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٩) ص :

٩٤.

(3) Raphael D., problems of political philosophy (London: the Macmillan press, 1976) P : 54

(4) بطرس غالى، محمود خيرى حسن، مبادئ العلوم السياسية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية،

١٩٦٢) ص : ١١٩

لقد حاول بودان من خلال تأكيده على فكرة السيادة بمنهج الفلسفى أن يدعم القوة السياسية، ويركزها فى الحكومة الملكية التى كان يفضلها عن سواها^(١)، فجوهر السيادة — عنده — يقبع فى القدرة على تشريع القوانين العامة^(٢).

وإذا كانت الدولة ذات قوة مطلقة أسبغها عليها بودان، فإنه نادى فى الوقت نفسه بإطلاق قوة أو سلطة الحاكم كذلك، ولكن فى ظل التزام أخلاقى أمام الله والمجتمع، وذلك على غرار ما كان سائداً خلال العصور الوسطى، ولم يكن للأمير الحق فى أن يحطم قانونى الله والطبيعة^(٣).

وعلى الرغم من إضفاء القوة المطلقة على الدولة، فإنه لم يكن يهدف من ورائها إلى أى عدوان على القوى الأخرى، وذلك خلافاً لما ذهب إليه برتراندرسل من أن القوة هى السبب الرئيس لكل الحروب^(٤). إلا أنه آمن بضرورة الحرب فى حالة واحدة، وهى دفع العدوان عن الوطن والتصدى للمعتدى^(٥).

(١) إسماعيل سعد، نظرية القوة، مرجع سابق، ص : ٢١.

(٢) جان توشلر وآخرون، تاريخ الفكر السياسى، ترجمة على مقلد (بيروت: الدار العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١) ص : ٢٣٢.

(٣) عبد الرحمن خليفة، أبولوجية الصراع السياسى، مرجع سابق، ص : ٦٦.

(٤) Russell B., political Ideals (London: unwin books, 1964) p : 50.

(٥) Ebenstein W., great political thinkers, op. cit., p : 353.

وكذلك: على عبد المعطى محمد، السياسة أصولها وتطورها فى الفكر الغربى (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣).

إن السيادة غاية بودان ووسيلته، وهى قلب الدولة النابض وسر الحياة فيها، هى السلطة المطلقة الدائمة فى الدولة، وهى الخاصية الرئيسية التى تظهر الدولة على غيرها من التجمعات والتنظيمات البشرية الأخرى^(١).

إن هذه السيادة سلطة دائمة، لأن السلطة المؤقتة ليست سلطة ذات سيادة، ومن يباشرها إلى حين ليس بحاكم ذى سيادة، فعنصر الدوام فى السلطة هو الذى يربط السيادة بالدولة^(٢).

لقد رأى بودان أنه لا طريق لإنقاذ فرنسا إلا بالملكية المطلقة، وجعل السيادة حجر الزاوية وكيان الدولة، وعالج كل شىء فى الدولة استناداً إلى السيادة؛ فالأسرة ترتبط بسيادة الأب، والدولة لا تقدر لها سيادة إلا بنظام ملكى مطلق، والدولة حكومة شرعية تتطوى على عدد كبير من الأسر والحكومة الشرعية والسيادة، غير أن السيادة هى القلب النابض للدولة^(٣).

والسيادة عند بودان خصائص يحدثنا عنها فيقول:

"إن السيادة هى سلطة عمل القوانين بالنسبة للشعب عامة، وبالنسبة لكل فرد منه على حدة، وذلك من غير حاجة إلى أن يحصل الأمير على رضا أحد غيره. لأن الأمير إذا كان لا يستطيع سن القانون إلا بعد الحصول على موافقة من هو أعلى منه لما عُدَّ أميراً.

إن الأمير لا يعد أميراً ذا سيادة إلا إذا كان عمل القانون متوقفاً على إرادته هو، يصدره ويلغيه وفق رغبته، فلا يتوقف على موافقة أحد أعلى منه

(١) محمد طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص : ٤٨.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٩.

(٣) محمد على العوينى، العلوم السياسية، مرجع سابق، ص : ١٢١.

أو ند له أو رضا أحد دونه، وحتى العرف فإن بودان يرده إلى إرادة الأمير صاحب السيادة، وسلطة الأمير في عمل القوانين غير قابلة للتصرف من جانبه، فهو لا يملك النزول عنها لكائن من كان^(١).

أما المواطن فليس إلا رعية من رعايا الدولة، ليس له حق المشاركة في الحكومة، وليست له أدنى قوة، كما أنه لا يقف على قدم المساواة مع الأعضاء الذين يمارسون السيادة في المجتمع، وليس على المواطن عند بودان إلا واجب الطاعة وحسب^(٢).

لقد عرف بودان المواطن على أنه الإنسان الحر الذي يخضع للسيادة وقوتها، تلك التي تتبع من شخص آخر غيره^(٣). وليس المقصود بلفظ حر هنا حرية الانتخاب أو حرية الآراء، أو الحرية بالمعنى السياسى الواسع أو الضيق، إن الحرية هنا لا تعنى أكثر من كونه عبداً من العبيد وحسب، ومعنى هذا في عرف بودان أن العبد ليس مواطناً^(٤).

أثر فلسفة بودان في عالم السياسة الحديث والمعاصر

أسهم بودان بفلسفته السياسية في التمهيد لفكرة السيادة فى العصر الحديث، وقد توفى عام ١٥٩٦ بعد أن ترجم كتابه إلى اللاتينية، ثم ترجم الكتاب بعد ذلك إلى لغات عدة.

(١) المرجع السابق، ص : ٥٠

(٢) Dunning W. A., A history of political theories, book 11 (New York: the Macmillan co., 1961) p : 94.

(٣) Ibid: p : 94.

(٤) على عهد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٢١٨.

لقد كان لفكرته عن السيادة أثرها في مفكرى القرن السابع عشر، ذلك أن التاريخ السياسى لهذا القرن كان يدور حول مشكلة السيادة التى كان بودان أول من حددها بكل دقة ووضوح^(١). بل إن أفكاره عن السيادة أثرت في مفكرى القرون الثامن عشر، والتاسع عشر، والعشرين، حيث قامت الدولة القومية ذات السيادة، ولم تستطع الحرب العالمية الأولى ولا الثانية أن تقضى على سيادة الدول القومية^(٢).

لقد أصبحت السيادة بعد بودان — وحتى يومنا هذا — نقطة البداية في علوم السياسة والقانون العام، وأصبحت منذ نبه إليها ونادى بها حجر الزاوية في تلك العلوم حتى في ظل أكثر النظم عداوة للحكم المطلق^(٣).

إن بودان إذ أفلح في تصوير الواقع المحسوس في صورة ذهنية (مدرک السيادة) يكون قد جاوز الواقعية في طريق العلميين، فبالمدرکات يتخاطب العلماء في مجال علومهم.

ويرى الدكتور طه بدوى أن السيادة كما صور فكرتها بودان لا تزال تمثل صفة لصيقة من صفات الدولة المعاصرة^(٤).

إن فكرة السيادة التى كانت تعنى عند بودان الاختصاص الشامل النهائى، نشأت مرتبطة بظهور الدولة الحديثة، فلقد صاغ لها المفكرون

(١) Murrey, the history of political science from plato to the present p: 186.

- ونقلًا عن على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٢١٨.

(٢) Maxey, political philosophies, p : 173.

(٣) طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع، ص : ٥٤.

(٤) نفس المرجع، ص : ٥٥.

الفرنسيون نظرية بتسميتها الفرنسية البحتة *La Souveraineté* تأييداً لحدث استقلال الدولة الحديثة "المملكة حينذاك" في مواجهة البابا والأمبراطورية المقدسة في الخارج وادعاءات السادة الإقطاعيين المعرقة لانطلاق السلطات الملكية الجديدة في الداخل.

واستناداً إلى ذلك ظهرت فكرة السيادة منذ البداية بوجهين:

أولهما: ارتباطها بذات الملك.

وثانيهما: أنها بمضمونها سلبية، فهي تعنى مجرد وصف للسلطة التي ترفض الامتثال لأية سلطة أخرى.

وعلى الرغم من ارتباط فكرة السيادة هذه بذات الملك منذ نشأتها فإن التصاقها بنظام الدولة كان أعظم، فلقد كان بودان يرى فيها خصيصة من خصائص الملك، وركناً من أركان الدولة في آن واحد فهياً بذلك ربطها بنظام الدولة الحديثة برباط لا انفصام له^(١).

لقد أكد بودان في طول كتاباته عن السيادة أنها تمثل الركن الذي يظهر الدولة على ما عداها من التجمعات، ومن ثم يشكل خاصتها الكبرى.

وإذا كانت فكرة السيادة قد ارتبطت في البداية بشخص الملك، حتى قال لويس الرابع عشر قوله المأثور "أنا الدولة *l'Etat c'est moi*" إلا أنها انتقلت بفعل الفكر الثوري الفرنسي في القرن الثامن عشر من ركيزتها المحسوسة المتمثلة في شخص الملك إلى ركيزة جديدة هي الأمة^(٢).

(١) طه بدوي، رواد الفكر السياسي الحديث، مرجع سابق، ص: ٥٩.

(٢) لمزيد من التفصيل راجع محمد طه بدوي، رواد الفكر السياسي الحديث، مرجع سابق، ص: ٥٩ وما بعدها.

فلسفة القوة فى العصر الحديث

من أبرز مفكرى القوة من فلاسفة العصر الحديث:

- توماس هوبز:

رأى هوبز^(١) أن الإنسان الأول لم يكن اجتماعياً^(٢) - كما زعم غيره من الفلاسفة من أمثال أرسطو ولوك وروسو - بل هو على العكس أنانى محب لذاته لا يعمل إلا مدفوعاً بمصلحته الخاصة، لذلك فقد كانت حالة الفطرة فى نظره تقوم على الفوضى وسيطرة الأقوياء^(٣).

يقول هوبز: "لقد كانت العلاقات فى حالة الطبيعة قائمة على أساس من المنافسة أو الريبة أو حب المجد". وأن هذا يؤدى حتماً إلى حالة حرب الجميع ضد الجميع A war of all - against all^(٤).

ويرى هوبز أن الناس سئموا حال القتال، وأدركوا أن الحرب أسوأ الشرور، فاجتمعوا واتفقوا على التنازل عن حقوقهم كافة، وتعاقدوا على أن يجعلوا السلطان الاجتماعى كله بيد رجل واحد يمتلك كل الحقوق ولا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الأمن^(٥).

(١) (١٥٨٨ - ١٦٧٩)

(٢) MacIver R. M., the web of government (New York: the free press, 1965) p:55

(٣) راجع فى ذلك:

- طعيمة الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، مرجع سابق، ص: ٤٨.

- محمد كامل ليلة، النظم السياسية (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٦٧) ص: ٧٩.

- محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستورى (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧١) ص: ٥٨.

(٤) Hoobes' the leviathan, ch, xii

- ونظراً عن على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٢٨.

(٥) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٣١.

ويرى هوبز أن هذا أكثر من اتفاق، إنه "اتحاد حقيقى للجميع فى شخص واحد أوجده العقد الذى أبرموه، بحيث يقول كل فرد للآخر: إنى أتنازل عن حقى فى حكم نفسى إلى هذا الشخص، بشرط أن تنازل له أيضاً عن حقك" فإذا ما تم ذلك فإن هذا الشخص الذى اتحد فيه المجموع يكون صاحب السيادة، ويكون بقية الأفراد رعايا له^(١).

إن القوة العظمى التى تحمى كل فرد من أفراد المجتمع، وتمنحه الأمن والسلام، تمثل عنصر السيادة فى المجتمع، وتتشأ عن طريق تخلي كل الأفراد لها عن إرادتهم وعن حقوقهم^(٢).

وما دام الأفراد قد نزلوا عن كل حقوقهم دون أن يلزموا الحاكم بشيء، فإن سلطانه عليهم يكون مطلقاً لا حدود له، ومهما يأت من تصرفات أو أفعال فلن يحق للأفراد أن يثوروا عليه أو أن يخالفوا أمره وإلا عدوا خارجين على العقد ناكثين بالعهد^(٣).

إن هوبز كان يرى أن صاحب السيادة ذاك هو المشرع والقاضى الأعلى وسيد الحرب والسلام بل وسيد الجميع، له حق الثواب والعقاب وهو مصدر الشرف كله^(٤).

(١) فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى دراسة مقارنة (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٨٤) ص : ٧٩.

(٢) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٢٣١.

(٣) جلينيك، الدولة الحديثة وقانونها، جـ ١، ص : ٣٢٩. ونظراً عن فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة،

مرجع سابق، ص : ٨٠.

(٤) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٥٥.

وهو بذلك يرى أن السيادة مطلقة لا تحدها حدود أو قيود، إذ إن الأفراد تنازلوا بمقتضى العقد الاجتماعى عما كان لهم من حريات وحقوق فى حال الطبيعة، وهو تنازل كامل وغير مشروط، وإلا أتيح للفوضى الفطرية أن تعود من جديد.

ومعنى هذا أن الإنسان لا يستطيع أن يسترد ما أعطاه للحاكم، كما أن الحاكم غير ملزم قبل الإنسان بشيء لأنه لم يكن طرفاً فى العقد، اللهم إلا توفير الأمن، وبما أن الحاكم لم يكن طرفاً فى العقد فإنه لم يتنازل عن حقوقه الطبيعية ولا عن حريته، بل إنه احتفظ بهما، ومن هنا فإن له أن يفعل ما يشاء^(١).

وإذا كانت الحرية الفردية ترتبط بالقانون من ناحية، وبما تعاهد عليه الإنسان فى العقد الاجتماعى بكل مواده ونصوصه من ناحية أخرى، فإن حرية السيادة مطلقة لا محدودة، ولا ترتبط بالقانون ولا بمواد العقد الاجتماعى، لأن السيادة لم تكن طرفاً فى الاتفاق أو العقد.

وفى حديثه عن أشكال الحكومات يغلب هوبز الشكل الموناركى على الشكلين الأرستقراطى والديمقراطى، لأنه يرى أن الموناركية أكثر وحدة ونشاطاً وكفاءة من الشكلين الآخرين^(٢).

أما الهيئات المختلفة التى توجد فى المجتمع مثل الهيئة البرلمانية، أو الهيئة القضائية، أو الهيئة التنفيذية، فإنها تستمد سلطتها من إرادة الحاكم، وحياة أفرادها ونفوذهم وسلطاتهم منوطة بإرادة الحاكم المطلقة.

^(١) على عهد المعطى، الفكر الميلى الغربى، مرجع سابق، ص : ٢٢٢.

^(٢) Maxey, political philosophies op cit. , p : 227.

ونتيجة لذلك فإن السلطة — عند هوبز — تكون دائماً مطلقة. ويذهب هوبز في فكرة السلطان المطلق إلى حد القول بأن الدولة مالكة لجميع الأموال، بحجة أن الأفراد قد نزلوا للحاكم الذي اختاروه عن جميع حقوقهم، ومن ثم لا تكون لهم على الأموال حقوق، وإنما مجرد امتيازات يقررها الحاكم ويسحبها كما يشاء^(١)

وأخيراً فإن هوبز يرى أن الحاكم غير مقيد بأى قانون، لأنه هو الذى يضعه ويعدله ويلغيه حسب هواه، فالقانون هو إرادة الحاكم^(٢)، وهو الذى يحدد معنى العدالة، أما القوانين العرفية فلا يؤمن هوبز بقوة إلزامها، إلا على أساس إرادة الحاكم، فهى تستمد قوتها من سكوت الحاكم الذى يدل على قبوله لها^(٣).

وهكذا تبدو آراء هوبز واضحة، فما دام الشعب قد تولى كلية عن كل سلطاته لى ينقلها إلى الحاكم، فإن هذا الحاكم لم يعد جزءاً من الشعب، وإنما انفصل عنه وأصبح مستقلاً بالنسبة له، بل وسامياً عليه، وأصبح هو صاحب القوة والسيادة الذى يحكم من أعلى المجتمع السياسى كله.

إن للسيادة تعنى سلطة عليا متميزة وسامية فوق كل الشعب، وتحكم من مكانها ذاك المجتمع السياسى كله، ولهذا السبب فإن هذه السلطة تكون

(١) فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص : ٨١.

(٢) إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز: فيلسوف الطلاية (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٥)

ص : ٢٨٣.

(٣) Polin R., politique et philosophie chez Thomas hobbes (Paris: press univirsitaires de France 1959) P : 73.

- وكذلك: ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٥٨.

مطلقة، من ثم فهي غير محدودة لا فى مداها ولا فى مدتها، دون مسئولية أمام أى إنسان على الأرض.

أثر فلسفة هوبز فى الحياة السياسية:

يعد هوبز أول الفلاسفة المحدثين الذين حاولوا إقامة علاقة بين النظرية السياسية ومذهب حديث تماماً فى الفكر، وعمل كل ما فى وسعه لتفسير هذا المذهب على أسس علمية، تغطى جميع حقائق الطبيعة بما فيها السلوك البشرى فى ناحيته الفردية والاجتماعية^(١).

يقول جيتل: "إن نظرية هوبز لم يكن لها تأثير سريع على الفكر السياسى الانجليزى، على الرغم من أن كرومويل تأثر بها فى حكمه الديكتاتورى، إلا أنها أثرت فيما بعد وبالتحديد فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر على كتابات بنثام وأوستن، كما تأثر سبنسر بتشبيه هوبز للدولة بأعضاء الجسم الإنسانى، كما أن اسبينوزا تأثر بهذه النظرية^(٢).

لقد ذهب هوبز بعيداً فى تأييده لمعادلة القوة، وهو فى ذلك لم يكن يؤمن بنظام سياسى محدد، وما كان يشغل باله هو براجماسية الحكومة القوية المؤثرة، ومن ثم فلم تكن الشرعية تخطر له ببال، ولذلك كان مستعداً — على الرغم من تأييده للنظام الملكى المطلق — لمساندة كرومويل بعد إطاحته بالملكية وإقامة أول جمهورية فى إنجلترا — والتي لم تطل مدة بقائها سوى ما يقارب تسع سنوات فقط — وذلك انطلاقاً من أن كرومويل كان هو صاحب القوة الفعلية التى أعادت الأمن والنظام إلى إنجلترا، وحين عاد تشارلز الثانى

(١) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، نرجع سابق، ص: ٢٤١.

(٢) Gettell's, history of political thought, by Laurence c. wanlass
(London: George Allen and unioln Ltd. 1956) p:22

وعادت بعونته الملكية عام ١٦٦٠ أظهر هوبز واقعية لا تؤمن إلا بمنطق القوة في استعداده للإنحياز إلى صف الملكية مرة أخرى^(١).

وقد اختلف هوبز عن مكيافيللي، فبينما صاغ هوبز فلسفة سياسية متكاملة، اتجه مكيافيللي إلى الناحية التطبيقية، أو إلى ما نسميه الآن بفن الحكم، فاهتم ببيان الوسائل المشروعة وغير المشروعة، التي تمكن الحاكم من السيطرة على رعاياه، ولذلك يجوز لنا أن نقرر أن هوبز كان فيلسوفاً على حين كان مكيافيللي رجلاً سياسياً عملياً.

إن هوبز يفترض أن الأفراد لن يتسنى لهم تسوية منازعاتهم بطريقة عقلانية، أو بالفهم المتبادل لوجهات نظر بعضهم، ولذلك يلجأون إلى القوة وسيلة إلى تلك التسوية، متناسياً في ذلك فطرة الإنسان في الائتلاف والتجمع لاسيما في مواجهة الكوارث، مما يدفعهم دفعاً صوب قدر من السلام فيما بينهم.

ويبدو أن هوبز كان يود أن يقدم لنا نسقاً فلسفياً في نظرية الحكم، يزاوج فيه بين القوة والسلطة، وهو وإن كان قد صادف بعض التوفيق في ذلك فإنه لم يدرك كل أبعاد العملية السياسية التي تضم الكثير من البناءات في مركب معقد^(٢).

وإذا كان هوبز قد نجح في صياغة نظرية فلسفية تتأدى بالقوة، فإن مبداءه في القوة أغضب الكثيرين، أغضب أصدقاءه من الملكيين؛ حيث رفض

(١) عبد الرحمن خليفة، أبديولوجية الصراع السياسي، مرجع سابق، ص: ٧٣.

(٢) عبد الرحمن خليفة، أبديولوجية الصراع، مرجع سابق، ص: ٧٤.

مبدأ السلطة الإلهية للملوك حين جعل السلطة مستمدة من الشعب، وأغضب الليبراليين حين أعطى السلطة الحاكمة كل القوة في الدولة، الأمر الذي جعل نظريته تعد مقدمة للنظريات الشمولية في الحكم.

وعلى الرغم من أن هوبز لم يكن ملحدًا، ولم يكن شاكًا، ولكن نهجه ونظرياته وأفكاره أقنعت رجال الدين بأنه عدو للكنيسة^(١)، وكان لابد أن يؤدي منطق هوبز فيما يتعلق بالعقيدة إلى نظام الدين المدني، عقيدة ليست من عمل العقل، وإنما هي من صناعة السلطة، تلك السلطة التي لا تعنى بالإيمان في ذاته وإنما بالواقع والممارسة على اعتبار أنها تتصل بالحياة المادية للجماعة من ثم فتنظيمها وثيق الصلة بالسلام الذي هو غاية العقد السياسي.

إن هوبز — جرياً على نهجه في شتى الميادين الأخرى — لابد أن يرى الناس في دولته ممثلين لدين وضعى من خلق قانون صاحب السيادة، فالدين عنده كغيره من النظم الأخرى حدث وضعى هو الآخر^(٢). وفي النهاية يمكن القول:

إن هوبز ذهب إلى حد القضاء على الفرد تماماً؛ فبدلاً من أن يؤمنه من الخوف عن طريق السيادة غالى في افتراضاته وفي حبك وسائله حتى جعل من الفرد عبداً له لا إرادة له ولا حقوق، إلا ما يفضل عليه به صاحب السيادة الذي تجمعت له السلطات والحقوق.

(١) Maxey, political philosophies, op. cit., p : 219.

(٢) طه بدوي، رواد الفكر الميسلي الحديث، مرجع سابق، ص: ٨٢.

وهكذا يصح القول بأن الناس — إذ لجأوا إلى نظام المجتمع السياسى، فصنعوا إلهاً أصغر ليؤمنهم من خوفهم — كانوا كالمستجير من الرمضاء بالنار، وكان حالهم حال ذلك الذى ينفق كل ماله ليقتنى خزانة حديدية تحفظ له ماله، وما له بعد اقتنائها من مال، لقد رأى هوبز أن الفرد أن يتنازل عن كل حقوقه لصاحب السيادة، فجرده بذلك من كل شيء فعلام تومنه دولة هوبز إذن؟!

أثر فلسفة هوبز على بوسوى

تأثر بوسوى^(١) بفلسفة هوبز، وإن كان قد ربط أفكاره بالحق الإلهى، أى أنه يتحدث عن الأمير وفق الكنيسة لا وفقاً لمكيا فيلى^(٢).

لقد نقل بوسوى عن هوبز أن الإنسان نئب لأخيه الإنسان، ويعتمد بوسوى فى ذلك على الروايات المقدسة عن أصل البشر وخطيئة آدم وهبوطه إلى الأرض، وقصة قتل قابيل لأخيه هابيل وغيرها.

ومن هنا ظهرت الحاجة إلى حكومة ذات سلطة يمثل لها الجميع فتتظم أمرهم^(٣). وعندما تقوم السلطة بتنازل كل فرد عن إرادته، فإنه بذلك ينقلها إلى الأمير ويربطها بإرادته، وهنا يصبح الجميع رجلاً واحداً^(٤).

أما أصلح أشكال الحكومات عند بوسوى فهى الملكية الوراثية، وخاصة إذا كانت تنتقل من ذكر إلى ذكر ومن الأب إلى الإبن الأكبر، إن

(١) (١٦٧٩ - ١٧٠٩م)

(٢) محمد على العوينى، العلوم السياسية، مرجع سابق، ص : ١٢٦.

(٣) محمد طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص : ٩١.

(٤) محمد على العوينى، العلوم السياسية، مرجع سابق، ص : ١٢٦.

الملكية — على حد قوله — هي أكثر أشكال الحكومات انتشاراً وأقدمها وأقربها جميعاً إلى الطبيعة. وهي تجد أصلها في السلطة الأبوية أى فى الطبيعة ذاتها، فالناس يولدون جميعاً رعايا، والسلطة الأبوية التى تعودهم الطاعة هى بذاتها التى تعودهم فى الوقت نفسه على ألا يكون لهم إلا رئيس واحد.

وملكية بوسوى نظام مقدس، والملوك يباشرون مهامهم بوصفهم وزراء لله على الأرض، ومن ثم فالتعدى عليهم عيب فى الذات الإلهية. فخص الملك مقدس لأن مهمته مقدسة، ويباشرها بوصفه ممثلاً للعناية الإلهية، ونائباً عنها فى تنفيذ إرادتها.

فطاعة الملوك طاعة لله، والملوك مكلفون بأن يكونوا أماناً فى أداء رسالتهم، وإن كانوا لا يسألون عن ذلك إلا أمام الله وحده، ويحتم على الرعايا طاعة الأمير، حتى لو كان فاجراً، بل وحتى لو كان كافراً^(١).

والحكومة الملكية من شأنها أن تربط مصير رئيسها بمصير الدولة، ذلك أن الأمير الذى يعمل للدولة يعمل لأولاده، وحبه لمملكته يخطط بحبه لأسرته، وهذا التبرير للملكية نلمسه واضحاً فى كتابات هوبز^(٢). كما أن السيادة عند بوسوى تتولد كما قال هوبز من نزول الأفراد عن حقوقهم^(٣).

القوة فى فلسفة هيجل

لقد أعطى هيجل^(٤) الدولة قوة مطلقة وأضفى عليها قيمة عالية فوق قيمة المجتمع المدنى وقوته، وجعلها تتحكم فى كل جوانبه الأخلاقية، على

(١) محمد على العوينى، العلوم السياسية، مرجع سابق، ص : ١٢٦.

(٢) محمد طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص : ٩٢.

(٣) نفس المرجع، ص : ٩٤.

(٤) (١٧٧٠ - ١٨٣١).

الرغم من اعترافه بضرورة وجود مكونات المجتمع من نقابات وجمعيات ومجتمعات محلية، لأن الأفراد بدون هذه التكوينات سوف يتفرقون إلى مجرد عدد من الوحدات البشرية، لا يتخون شكلاً معيناً، ومن ثم لن يكون لهم تأثير في أنشطة الدولة، ولذلك كان هيجل يرى أن الدولة لا تتكون من مواطنين قائمين بذاتهم، حيث إن الفرد لا بد أن يوضع في مكان وسط عن طريق سلسلة من المشاركات والارتباطات قبل أن يصل إلى المركز النهائي للمواطنة في الدولة^(١).

إن هيجل أضفى قيمة عالية على الدولة، فالدولة بدلاً من الفرد أو أى تجمع آخر من الأفراد، تشكل الوحدة المهمة والأساسية في النسق الهيجلى، والدولة هي الموجه للتطور القومى، وهي تمثل التطور الفكرى الذى يجمع بين الأسرة والمجتمع المتحضر، فهي جماعتهما ووحدةهما وحقيقتهما، ويتمثل فيها النظام الأخلاقى، وتتصهر في إرادتها الحرة إرادات الأفراد^(٢).

وقد مجد هيجل الدولة وجعلها تسمو مرتبة ومقاماً وقوة على الأفراد المكونين لها وهي — طبقاً للجدل الهيجلى — غاية التطور التاريخى ونهايته، ومن ثم فهي مصدر كل القيم الروحية والاجتماعية، وهكذا يتحول الإنسان المشارك في أنشطتها من فرد أو كائن بيولوجى إلى شخص يشارك في الحياة السياسية، ويدخل في علاقات مختلفة داخل نطاق الدولة التى بدونها جميعاً لا تقوم هناك إرادات خاصة — بل لا تقوم للمجتمع قائمة — حيث أن الدولة وما تفرض من قوانين وما تضع من تنظيمات هي التى تخلق لنا الإرادة العامة التى تتحكم في المواطنين بصورة تكاد لا تترك لهم أى قدر من الحرية

^(١) Halebsky, Sandon, mass society and political conflict (Cambridge: university press, 1976) p : 12.

^(٢) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٣٧٢.

الفردية، ومن ثم فهي القوة المسيطرة المتحكمة في مقدراتهم، مما ينتج عنه استحالة بقاء المواطن الفرد في معزل عنها، وتلك وجهة نظر عكستها أغلبية المدارس الاجتماعية الحديثة^(١).

وهكذا تتجسد في الدولة كل السلطات السياسية التي تقع في هذه الشخصية الاعتبارية، انطلاقاً من كونها فكرة مقدسة، ومن ثم فقوتها مطلقة شاملة، لا ينسحب عليها القانون، وكذلك فهي تجل وتترفع عن أية مساعلة أخلاقية، لكونها ذاتاً تعلو فوق كل الاعتبارات الخلقية، ولذلك ينبغي على الفرد أن يضحي بنفسه في طريق الحياة، وبهذا يكون هيجل قد أخضع الفرد بالكلية للدولة التي ينبغي أن تكون قوية^(٢).

لقد آمن هيجل إيماناً مطلقاً بسلطة الدولة غير المحدودة، وبعدم مسؤوليتها التامة، وهما نتيجتان من نتائج تميز الدولة بأنها ذات سلطان كلي، وسيادة كلية.

إن غاية الدولة عند هيجل تحقيق الكلي؛ تحقيق المثل أو الروح، وليست غايتها ضمان مصلحة الأفراد التي تستطيع أن تضحي بها عند الاقتضاء، وإذا علمنا أن عمل الدولة الرئيس ينحصر في إعادة الفرد إلى بوتقة الدولة الكلية، أدركنا أن في وسع الدولة أن تتدخل لمنع شطط الأثرة، ووضع حد — بالقانون — لتعسف الإرادة الفردية وجموحها، وبهذا المعنى تكون الدولة حرة تماماً، إنها حرة لأنها بريئة من كل أثر^(٣).

(١) عبد الرحمن خليفة، أيدلوجية الصراع السياسي، مرجع سابق، ص : ٧٨.

(٢) John C. garnett, commonsense and the theory of international politics (London: the Macmillan press, 1984) p : 123.

- وكذلك: إمام عبد الفتاح، دراسات هيجلية (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥) ص : ٩١.

(٣) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص : ٣٧٥.

لقد بدأ هيجل من الإرادة، إلا أن الإرادة عنده ليست صفة أو قدرة تتصل بالفرد، إنها ليست فردية مؤقتة ولكنها كلية أبدية، والحرية مثل الإرادة كلية أبدية^(١)

من هنا يمكن القول إنه ليس ثمة حرية فردية فى التصور الهيجلى، فحرية الفرد تستقي من حرية الدولة الكلية الضرورية، ومن منطق اتحاده العضوى بها^(٢).

فالدولة عند هيجل أسمى من الفرد، وبالتالي فالحرية لا تعنى الحرية بالمعنى الليبرالى، بل تعنى تقييد سلطة الفرد بواسطة الدولة، فالدولة هى الحرية — عند هيجل — وهى مصدر حريات الأفراد، وتجسيد للحرية التى أطلق عليها الحرية الرشيدة أو العقلانية^(٣).

يقول هيجل: "أدرك العالم الشرقى أن الحرية تتصل بالفرد الواحد one، وأدرك الإغريق والعالم الرومانى أن الحرية هى حرية البعض some (الصفوة أو القادة) وأدرك الألمان أن الحرية هى حرية الجميع All"^(٤).

وقد يتصور البعض أن الديمقراطية قد تكون الصورة الملائمة لحكومة يكون فيها الكل أحراراً، ولكن ليس الأمر كذلك — عند هيجل — فالديمقراطية والأرستقراطية كلتاهما تنتميان إلى المرحلة التى يكون فيها

^(١) Dunning, a history of political theories, op. cit., p : 158.

^(٢) Maxey, political philosophies, op. cit, p : 495.

^(٣) حرية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبد (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦) ص : ٤٥٢ ..

^(٤) Hegel, the philosophy of history, trans, by J. sibree (N.Y.: the colonial press, 1899) p : 105.

بعض الناس الأفراد أحراراً، والاستبداد للمرحلة التى يكون فيها واحد حراً، والملكية للمرحلة التى يكون فيها الكل أحراراً^(١).

ولكن إذا كان الكل أحراراً فى دولة هيجل، فكيف يتم إدارة شئون الدولة؟ إن هيجل يذهب هنا للتغلب على هذه المشكلة إلى أننا يجب أن نبحث عن نمط من أنماط تركيب الدولة، يساعدنا على أن نتحرك كما يتحرك العضو الحى، ووجد أن الحل الأمثل هو الحكم المطلق المستبد، الذى يجسد وحده اتصاف الدولة بالصفة الكلية.

إن رجل الدولة هو الفرد الذى يجسد مبدأ سلطة الدولة، ومن الواجب احترام الدولة وتقديسها واعتبارها إلهاً على الأرض^(٢).

وهكذا افترض هيجل أن إرادة الحاكم الفرد، الملك المستبد تنتزع إلى الكلى، ولا يمكن أن يتسرب إليها التعسف والهوى، ولكنه لا يتحدث عن الضمان الضرورى المؤيد لصحة افتراضه هذا. كما أنه يحاول أن يثبت أن الدولة تكفل كل الحقوق الإنسانية المشروعة، وفى الوقت نفسه ينكر على الفرد حق أية مقاومة لسلطتها^(٣).

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩) ص: ٢٨١

(٢) على عبد المعطى محمد، الفكر السيلسى الغربى، مرجع سابق ص: ٣٧٦. وكذلك جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٨٤. ومحمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عند الألمان، مرجع سابق، ص: ٥٦.

(٣) Hegel, philosophy of right, translated by T. H. knax (oxford the darendon press, 1942) p : 159.

وكذلك: محمد بكير خليل، دراسات فى السياسة والحكم (القاهرة: مكتبة الأجلو، ١٩٥٧) ص: ٩٨.

من هنا يمكن القول إن هيجل قد انبثق في ذهنه ذلك الحلم الأفلاطوني القديم، وهو حلم قيام الفيلسوف على رأس المدينة، من أجل تحقيق التوافق بين "الروح" و "الواقع" على أكمل وجه، إلا أنه في مذهبه السياسى، وفي سياسته العملية يشير إلى عدم قدرة الفيلسوف على تحاشي عالمه الحاضر، وعدم قدرة أى مفكر على تجاوز عصره^(١).

أثر الفكر الهيجلى فى تدعيم الحكم المطلق

من خلال استعراض فكر القوة عند هيجل، نستطيع أن نقول: إن هذا الفكر أصبح إضافة إلى ترسانة الأسلحة التى يستخدمها أصحاب الأيديولوجية الشمولية، التى تضحى بالفرد فى سبيل الدولة التى ينبغى أن تسيطر على جميع مظاهر حياة الأمة.

يقول جورج سباين فى تاريخه للفكر السياسى: إن هيجل يعد مكافيللى ألمانيا؛ إذ أظهر الكثير من التفهم الراسخ للحقائق التاريخية، والواقعية السياسية الصلبة^(٢).

ويبدو أن نظرية هيجل فى القوة سرعان ما أخذت طريقها نحو التطبيق الواقعى على يد بسمارك^(٣)، رجل الدولة القوى، وموحد التراب الألمانى، وأول مستشار للأمبراطورية الألمانية، بعد قيامها خلال القرن التاسع عشر، وزعيم المدرسة الواقعية فى الفكر السياسى الألمانى^(٤).

(١) ولتر ستيمس، فلسفة هيجل، المجلد الثانى، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح، (بيروت: دار الهلال،

١٩٨٢) ص : ١٠٠

(٢) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٨٤٩.

(٣) (١٨١٥ - ١٨٩٨)

(٤) عبد الرحمن خليفة، أيديولوجية الصراع السياسى، مرجع سابق، ص : ٧٩

لقد كان أول عهد لبسمارك بالمناصب السياسية حين انتخب عضواً في البرلمان الروسى عام ١٨٤٧، وتدرج فيها حتى وصل إلى منصب رئيس الوزراء عام ١٨٦٢، فكان أن بدأ فى ممارسة سياسة مطلقة، فحل البرلمان وخرق الدستور، وتسلم زمام الشؤون الداخلية والخارجية، وتحكم فى الميزانية، وهكذا أصبح الرجل القوى فى جميع أنحاء الامبراطورية، ثم اتجه ببصره إلى خارج ألمانيا، وبدأ فى ممارسة سياسة القوة تجاه الدول الأجنبية ففرض الخوف والرغبة فى نفوس الجميع مستعيناً فى ذلك بكل وسائل القوة.

وبموت الامبراطور فردريك الثالث وتولية وليم الثانى عام ١٨٨٨، نشأ صراع فى سبيل القوة بين بسمارك والقيصر الجديد، انتهى بعزل بسمارك من المستشارية عام ١٨٩٠.

ولا نستطيع بعد ذلك كله إلا أن نحكم على بسمارك بأنه كان رجل قوة، نقل فلسفة القوة إلى عالم الواقع، لكى يفتح لنا مجالاً جديداً على مصراعيه فى واقع العملية السياسية، مجالاً يمكن أن يتحول إلى بيئة تجريبية لكل النظريات التى نادت بالقوة، خاصة إذا كانت مصادرها قريبة إليه تستقى مادتها النظرية من نفس منابع التى تستجيب لتطبيقاتها العملية^(١).

أما هتزل^(٢) فكانت خطته السياسية تقوم على إقرار النظام فى داخل ألمانيا، ومكافحة الشيوعية الروسية وإعادة الأراضي التى خسرتها فى الحرب العالمية الأولى^(٣).

(١) جلال يحيى، أوروبا فى العصور الحديثة حتى الحرب العالمية الأولى (الإسكندرية: الهيئة المصرية

العلمة للكتاب، ١٩٨١) ص : ٣٩٢.

(٢) ١٨٨٩ - ١٩٤٥

(٢) Ebenstein W., the nazi state (New York: hafner publishing co., 19 68)
p : 78.

فقد كان لهزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى أكبر الأثر في تدهور حالتها الاقتصادية؛ فقد خسرت مساحة كبيرة من أغنى أراضيها، وساعت أحوال الطبقة المتوسطة فيها، وانتشرت البطالة بين العمال، مما عرضها للدعاية البلشفية، لأن الشيوعيين وجدوا في الفوضى الاقتصادية فرصة سانحة لفرض ديكتاتورية البروليتاريا، ولكن الحزب الاشتراكي القومي بزعامة هتلر سيطر على الموقف، ووقف في وجه الشيوعية، وأعاد النظام في ألمانيا إلى نصابه^(١).

وقد نادى الحزب بفكرة تفوق الجنس الألماني على الأجناس الأخرى، وكان جهاز الحزب يتألف من مركز رئيس في برلين، وفروع متعددة في كل بقاع ألمانيا، وكان يهيمن على جميع منظمات العمال في الدولة.

وكان هتلر يسيطر على الحزب وعلى الحكومة، وقد استصدر قانوناً برلمانياً يمنحه حق إدارة الدولة عن طريق مراسيم حكومية، وقضى على النظام الفيدرالي الذي كانت تتمتع به الولايات الألمانية، وجعلها خاضعة لحكمه مباشرة^(٢).

وقد قضى هتلر على كل أثر للديمقراطية، فقضى على كل قوى المعارضة، واستسلمت له الكنيسة اللوثرية، وقضى على الكنيسة الكاثوليكية، وأحرق البرلمان بحادث مفتعل، وأقام برلماناً جديداً من النازيين، المتعصبين، لا معارضة فيه^(٣)، وأخضع القيادة الحربية للنظام النازي^(٤).

(١) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٢٤٢.

(٢) نفس المرجع السابق، ص : ٢٤٤.

(٣) أحمد سويلم الهمري، أصول النظم السياسية المقارنة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب،

١٩٧٦) ص : ١٧٧.

وقد بدت كل معالم الديكتاتورية ومقوماتها من حرس وبوليس سرى، ورقابة على الدعاية وعلى الراى العام، ومعسكرات للأعتقال^(١)، وبهذا جمعت فلسفة النازية بين الديكتاتورية والدولة فى فكرة مجردة واحدة هى روح الشعب، تلك الروح التى تعد بعناً جديداً لأفكار هيجل.

الدولة والقوة عند الماركسية

ترى الماركسية أن الدولة كانت على الدوام جهازاً معيناً يبرز من المجتمع، ويتألف من أناس لا يقومون البتة بأى عمل غير الحكم، فالناس ينقسمون إلى محكومين وإلى اختصاصيين فى الحكم يضعون أنفسهم فوق المجتمع، ويطلق عليهم اسم الحكام أو ممثلى الدولة^(٢).

وهذا الجهاز أو الفريق من الناس الذى يحكم الآخرين يجعل فى يديه دائماً جهازاً معيناً للقسر الجسدى، سواء تجلى قسر الناس هذا فى العصا البدائية، أو فى طراز سلاح أرقى فى عصر الرقيق، أو فى السلاح النارى الذى ظهر فى القرون الوسطى، أو أخيراً فى السلاح الراهن الذى بلغت فى العصر الحديث معجزات (التكنيك)^(٣).

لقد تغيرت أساليب القوة، ولكن فى جميع الأزمنة التى وجدت فيها الدولة، كان يوجد على الدوام فريق من أشخاص يحكمون ويأمرون وينهون

(١) Speer, A., inside the third reich (New York: Holt, Rinehart and Winston Inc., 1971) p : 198. Ibid, p : 195

(٢) Ibid, P:1950

(٣) لينين الدولة والثورة، الترجمة العربية، ص ١٢، نقلاً عن:

على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٤٠١.

(٤) نفس المرجع، ص : ١٤

ويسيطرون، وفي أيديهم للإبقاء على سلطتهم جهاز للقسر الجسدى، جهاز القوة مع السلاح الذى يناسب مستوى (التكنيك) فى كل عصر^(١).

إن لينين يرى أن الدولة ما هى إلا آلة لصيانة سيادة طبقة على أخرى، بل إنها آلة لظلم طبقة من قبل أخرى، ومهما اختلفت أشكال هذه السيادة أو الظلم، وتتوعد أساليب الحكم وأنظمتها، فإن فحوى الأمر لا يتغير^(٢).

وهكذا تقرر الماركسية أن الدولة عنف منظم، وأنها تظهر ظهوراً حتمياً عند درجة معينة من تطور المجتمع، حينما أصبح المجتمع منقسماً إلى طبقات لا يمكن التوفيق بينها، ولم يعد فى مقدوره أن يعيش دون سلطة موضوعه فوق المجتمع ومعقولة إلى حد ما^(٣).

هذه الدولة التى ولدت فى قلب التناحرات الطبقيّة، تصبح دولة الطبقة الأقوى، الطبقة المسيطرة اقتصادياً، والتى تغدو أيضاً، بفضل الدولة، الطبقة المسيطرة سياسياً، وهكذا تكتسب وسائل جديدة لإخضاع الطبقة المظلومة واستثمارها^(٤).

وإذا كانت الدولة الرأسمالية أو البورجوازية على حد تعبيره — أداة طغيان instrument d'oppression فى يد طبقة البورجوازية تستعملها ضد طبقة البروليتاريا، فإن الدولة — طبقاً لمذهب ماركس — تصبح أداة طغيان

(١) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٢) نفس المرجع، ص : ٢٨.

(٣) Marx, K., Engels. F., selected correspondence (New York: Doubleday, 1942) P : 56.

(٤) على عهد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٤٠٣.

فى يد البروليتاريا ضد البورجوازية، ولكن بينما كانت الدولة البورجوازية — كما يقول الماركسيون — ديكتاتورية الأقلية ضد الأغلبية فإن دولة البروليتاريا ديكتاتورية الأغلبية ضد الأقلية^(١).

هذه الديكتاتورية بلغت أقصى درجات الاستبداد وأقصى درجات العنف والبطش. وحسبنا إثباتاً لما تقدم أن نشير إلى ما ذكره لينين عام ١٩١٩ مخاطباً العمال المحرومين: "إن هذه الديكتاتورية — يقصد ديكتاتورية البروليتاريا — تتطلب استخدام العنف دون شفقة" كما نشير إلى مكتبة لينين فى نهاية عام ١٩٢٠ من أن "المفهوم العلمى للديكتاتورية ليس شيئاً آخر غير السلطة التى لا تحدها قيود شرعية ولا تعترضها مبادئ، والتى تقوم مباشرة على العنف".

وقد كتب لينين "أن الماركسى هو الذى يؤمن ليس فحسب بالصراع الطبقي، بل كذلك بديكتاتورية البروليتاريا، ولذلك نجده يرى أن ديكتاتورية البروليتاريا هى عصب الأفكار الماركسية"^(٢).

أما ماركس فكان يرى أن ديكتاتورية البروليتاريا مرحلة ضرورية للانتقال إلى الاشتراكية والقضاء على الفروق الطبقيّة، ولذلك فإن هذه الديكتاتورية تنتهى بانتهاء مقاومة طبقة البورجوازية القديمة لها.

أثر الماركسية

لقد كان للماركسية أثر جوهري بعد الثورة الفرنسية على الأنظمة السياسية؛ فعملت هذه الفلسفة على قيام الحركات الاشتراكية والعمالية فى

^(١) عهد الحميد متولى (وآخرون)، القانون الدستوري والنظم السياسية، ج٣ (الإسكندرية: منشأة

المعارف، ١٩٧٧) ص : ٢٦.

^(٢) نفس المرجع، نفس الموضع

جميع دول أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) بوصفها أثراً مباشراً للنهضة الصناعية.

وقد أدى ذلك إلى ظهور الفاشستية فى إيطاليا فى مارس ١٩١٩ بزعامة موسوليني (١٨٨٣ - ١٩٤٥)، الذى تولى رئاسة الوزارة سنة ١٩٢٢، وقضى على الاشتراكية فى إيطاليا، وخاصة بعد مقتل النائب الاشتراكى "مانيتولا" سنة ١٩٢٤، وظهور النازية فى ألمانيا (الحزب الوطنى - الاشتراكى) بزعامة هتلر (١٨٨٩ - ١٩٤٥)، الذى تولى رئاسة الوزارة سنة ١٩٣٣، فقضى على الإشتراكية الديمقراطية والشيوعية فى ألمانيا^(١).

وإن كانت الفاشية فى إيطاليا، والنازية فى ألمانيا لهما أهداف استعمارية لا تختلفان فى ذلك عن بعض الدول الأوربية التى كانت تتخذ من الديمقراطية شعاراً لها كإنجلترا وفرنسا وهولندا وبلجيكا فإن الفاشستية كانت تتميز بأحلام موسوليني فى استعادة الامبراطورية الرومانية، وجعل البحر الأبيض المتوسط بحيرة لاتينية^(٢)، وتبرير هتلر فى بياناته وخطبه التى كانت تستمر ساعات طويلة مدى رقى الشعب الألمانى وأفضليته على سائر الشعوب الأخرى، وإصداره قانون المحافظة على الدم الألمانى، فالشعب الألمانى يجب أن يسود العالم كله لأنه من أصل لرى *la race arienne* وتعد الشعوب الأخرى المحيطة بألمانيا كالسلاف واللاتينيين أقل أصالة وأقل ذكاء

(١) أبو البزید على المتین، النظم السياسية والحريات العامة، ط٤ (القاهرة: المكتب الجامعى الحديث، ١٩٨٤) ص: ١١٥.

(٢) ويقول الدكتور السيد صبرى "إن الفاشية تشبه الشيوعية الروسية من حيث التكوين، فكل منهما يقوم على أكتاف حزب واحد، الحزب الفاشى فى إيطاليا، والشيوعى فى روسيا.. ولا تقبل الفاشية أية معارضة، فهى قائمة على حزب واحد تتجسم فيه الدولة. والأفراد لا يتمتعون بممارسة الحقوق السياسية إلا إذا كانوا أعضاء فى ذلك الحزب". السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٤٩) ص: ٢٤٩.

وأقل قدرة من الشعب الألماني، فألمانيا: شعب واحد — دولة واحدة — رئيس واحد (ein volk, ein reich, ein fuhrer) (un people, un etate, un chef).

لذلك نادى هتلر بضرورة سيطرة الشعب الألماني الذي كان يبلغ تعدادُه آنذاك خمسة وثمانين مليون فرد على سائر الشعوب الأخرى، وأشعل الحرب العالمية الثانية^(١).

إن الدولة في الفلسفة الماركسية — كما سبق ذكره — لا تعدو أن تكون أداة قمع في يد الطبقة المالكة، حيث لا ملكية فردية ولا طبقة ولا سلطة (أى لا دولة)، وهكذا يعلن ماركس عن مدرك جديد لدولة بطبقة واحدة هي دولة الكادحين في فترة الانتقال (ديكتاتورية البروليتاريا).

ولقد كان لهذا المدرك الجديد صدها البين في الدساتير المتلاحقة لاتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية^(٢).

ففي دستور ١٩٢٥ جاء — بمادته الثانية — أن الجمهورية الروسية هي دولة العمال والفلاحين الاشتراكية، وجاء في مادته العاشرة أن الذين لا يعملون أو الذين يعيشون من عمل الآخرين لا يتمتعون بأية حقوق سياسية أو عامة.

ولعل هذه المادة قد طبقتها الدولة العظمى الآن حيث ترى من خلال نظرتها الداروينية أن من لا يستطيع تدبير طعامه بجهد لا يستحق أن يعيش.

(١) السيد هبري، مبادئ القانون الدستوري، المرجع السابق ص : ٢٤٧.

(٢) محمد طه بدوي، رواد الفكر السياسي الحديث، مرجع سابق، ص : ١٦٢.

ويضيفون أن تقدم البشرية خلال آلاف السنين كان عبر إختفاء المجتمعات والحضارات الأضعف وبفضل غلبة أهل العزم والقدرة والإبداع. بل يذهب بعض الغربيين من أصحاب عقيدة السوق وأساسها الفلسفي إلى حد القول إن مساعدة من يعجزون عن تدبير غذائهم تجعلهم عبئاً ثقيلاً يعطل القادرين على غزو كواكب مجاورة للأرض.

وليس من شك في أن وضع الطبقة البرجوازية القديمة خارج القانون على هذا النحو يعنى وضعها خارج الدولة كلية، ويصيح دستور اتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية الصادر في ٥ ديسمبر سنة ١٩٣٦، ذلك المدرك صياغة نهائية فقد أعلنت مادته الأولى أن الاتحاد هو دولة العمال والفلاحين الاشتراكية، ودون أن يشير إلى الطبقة البرجوازية، ذلك أن تصفية تلك الطبقة كانت قد أنهيت هناك فعلاً^(١).

إرادة القوة عند نيتشه وآثارها

تعد إرادة القوة محوراً أساسياً من محاور فلسفة نيتشه^(٢)، حتى إنه نظر إلى العالم بأسره على أنه إرادة للقوة.

يقول نيتشه : لقد تيقنت من وجود إرادة القوة في كل حي، ورأيت الخاضعين أنفسهم يطمحون إلى السيادة، لأن في إرادة الخاضع مبدأ سيادة القوى على الضعيف^(٣).

(١) محمد طه بدوي، رواد الفكر السياسي الحديث، مرجع سابق، ص : ١٦٣.

(٢) (١٨٤٤ - ١٩٠٠)

(٣) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس (بيروت: دار الطم، بدون) ص : ١٤٣.

لقد رأى نيتشه أن إرادة القوة تعبر عن العالم كله، وإرادة القوة هي الدافع الحقيقي لدى الفرد والدولة، فهي تبحث عن أندادها من الأقوياء، وتسعى للنضال، وإلى الشفقة، لذلك فقد رأى فيهم نيتشه أخلاق العبيد، فالقطيع في نظر نيتشه ليس له قيمة في ذاته، وقيمتها كلها في وصفه وسيلة لتحقيق عظمة البطل الذي يتمتع بحق إيذاء القطيع إذا كان ذلك يساعد على تحقيق نموه الذاتي^(١). وقد كان لهذه النظرية أثرها في المذاهب الديكتاتورية في العالم؛ فقد أعلن النازيون تبنيهم لفلسفة نيتشه وإعلاءهم لشأن بعض المعالم الرئيسية فيها^(٢).

وقد نظر نيتشه إلى الدولة بوصفها شكلاً من أشكال القوة، وهاجم الديمقراطية والاشتراكية التي تقلص من أهمية الدولة^(٣).

كما رأى أن السعى نحو تحقيق المساواة بين الجميع إنما هو تحقيق لإرادة القوة لدى المقصرين، فالعدالة لديه تتمثل في إرادة القوة وتستغل تأثير الفضيلة والأخلاق في الناس كي تفرض نفسها^(٤).

لقد حاول نيتشه — بمبدأ إرادة القوة — أن يدخل نظرة جديدة يصوغ بها القديم في قالب جديد، ولكن المنتبع لظروف الحياة الأوروبية في القرن التاسع عشر يرى أن المبدأ الذي نادى به نيتشه يتجاوب مع حاجات العصر الذي قام على الصراع، وما مبدأ نيتشه إلا مزاج بين نظرية شوبنهاور عن الإرادة ونظرية داروين عن الصراع من أجل بقاء الأصلح^(٥).

(١) برتراند رسل، القوة، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة على أدهم (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، بدون) ص: ٢٠٠.

(٢) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، المرجع السابق، ص: ١٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٥٨.

(٤) Nietzsche, the will to power trans. By w. Kaufmann (New York: R. H., 1968) p : 405.

(٥) إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من كمنط إلى رينوفيه (الإسكندرية، بدون، ٢٠٠١) ص: ٣٠٧.

إن نيتشه يدعو على لسان زرادشت إلى سيادة "السوبرمان" أو الرجل الأعلى، ويصوره في صورة أشبه بنصف إله يعيش على الأرض، ويرى أنه البطل الذي يصوره الألمان في أساطيرهم القديمة ويتجهون بقلوبهم إلى ظهوره وسيادته في القرن التاسع عشر، وهكذا جاءت صورة السوبرمان ممثلة لمبدأ إرادة القوة^(١).

ويعلن نيتشه صراحة عدم التقيد بقيود الأخلاق، أو الاعتراف بها خارج حدود المجتمع والبلاد الأصلية، وينعى على الحضارة والمتحضرين نظرته إلى صفات العبيد والضعف على أنها صفات حضرية وأداة لقيام الحضارة واستمرارها، ويرى فيها عكس ذلك، فهي عنده عار على الإنسانية وحجة ضد الحضارة وسبب من أسباب الارتياب فيها^(٢).

ولم يفضل نيتشه أمر إعداد الزعيم، فلقد ركز في ذلك على (برنامج) تعليمي صارم يهيئ له - إلى جانب الظروف الأخرى - أن ينمو ويرتفع إلى مرتبة من السمو والقوة تساعد على القيام بواجباته نحو المجتمع وتعينه على خلق القيم الجديدة^(٣).

ولقد كان لأفكار نيتشه هذه أكبر الأثر في الكثير من الحكام والذول التي حاولت فرض سيطرتها وهيمنتها على العالم، بفضل ما تشبعوا به من أفكار وما أوتوا من قوة.

(١) المرجع السابق، ص : ٣٠٨.

(٢) Nietzsche F., the Genealogy of Morals (U.S.A Modern library 1965) p : 42.

(٣) إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص : ٣١٤.

نتائج البحث

نتائج البحث

بعد أن وصل البحث إلى نهايته، أضع أهم النتائج التي توصلت إليها، والتي تتلخص فيما يلي:

١- إن أهمية فلسفة القوة في الفكر السياسي لم تكن مستمدة من أنها تفسير لنشأة الدولة بقدر ما استمدت أهميتها من استخدامها كوسيلة لتبرير السلطة.

٢- إن استخدام القوة قد يجبر الناس على الاعتراف بالسلطة نعم، إلا أن ذلك لا يحدث في كل الأحيان، لأن القوة إذا ما كانت تحكمية تعسفية غير شرعية فإن البعض يقابلونها بالرفض مفضلين المقاومة على الخضوع حتى لو كانت فرص النجاح قليلة، والشواهد على ذلك كثيرة.

٣- إن ممارسة القوة في الحكم على الرغم من ضرورتها لاستقامة العملية السياسية، فإنها ليست السبيل الوحيد إلى الاستقرار، فالقوة وحدها لا تخلق السلطة السياسية، ولا تضمن بقاءها، بل لابد من السند القانوني وتوفير عنصر الرضا.

٤- إن الحاكم الذي يمتلك القوة القاهرة وتتوفر لديه الوسائل التي تضمن له طاعة الناس، خوفاً من النتائج غير المحددة في حالة عدم الطاعة التي تؤدي إلى الكثير من العقوبات، هذا الحاكم لن يتيسر له ذلك بالنسبة لجميع المواطنين وفي كل الأوقات حيث لن يكون له من الأعوان من رجال الجيش والشرطة ما يمكنه من ذلك باستمرار، كذلك فما الضمان لجعل رجال الجيش والشرطة وهؤلاء الأعوان أنفسهم مطيعين له دائماً؟ ولماذا لا ينقلبون هم عليه؟

إن الرغبة التلقائية أو الإرادة غير المفروضة في الطاعة والاعتراف بالسلطة لابد أن توجد، لأن الدولة يستحيل إدارتها مثلما يدار السجن مهما كانت ديكتاتورية.

٥- إن قوانين الدولة قد تحمل - في بعض الأحيان - بين طياتها التهديد باستخدام القوة، إلا أن ذلك لا يتم عادة إلا إذا دعت الحاجة إلى استخدامها في حالات عدم الطاعة أو التمرد أو العصيان أو ما شابه ذلك.

ولا يعنى استخدام القوة في مثل هذه الأحوال قرب انهيار النظام أو زوال القائمين عليه، فمعظم الأفراد يتكيفون في الحقيقة مع القانون لأنهم يدركون سلطته ويعرفون عاقبة مخالفته، ومن ثم فإنهم يقبلون على طاعته عن طواعية وليس عن خوف ورهبة.

ومما لا شك فيه أن سلطة الدولة هي سلطة القانون، وقوانين الدولة تستمد فعاليتها من القوة والسيادة، أما قوانين الهيئات والمؤسسات فإنها تستمد من قدراتها الذاتية، وكذلك من قربها أو بعدها عن محور السلطة في الدولة، وكما أن القوة مطلوبة لتنفيذ القوانين، فإنها مطلوبة أيضاً للنظم والظواهر السياسية الأخرى.

٦- إن سلطة الدولة وقوانينها لن يتيسر لها البقاء، إلا إذا كانت هناك قوة تساندها، وإذا لم توجد هذه القوة فستصبح الدولة فريسة لأية دولة قوية أخرى تغير عليها، ولن تستطيع الوقوف في وجهها، أو الصمود أمامها، والقوة خير طالما كانت وسيلة إلى غاية خيرة أخرى.

٧- إن بعض الدول الكبرى قد تتخذ القوة أساساً لها وذلك للسيطرة والاستيلاء على دول أخرى مجاورة لها أو حتى بعيدة عنها، وغالباً ما يتم ذلك تحت ستار من الدعاوى والأسباب الواهية، مثل حماية شعب هذه

للدولة من الظلم الواقع عليه من حكامه الديكتاتوريين، أو نشر الحضارة والمدنية، وتلك الدعاوى تلجأ إليها الدول الاستعمارية في محاولة لتجنب الاتهام بالاستغلال أو الاستعمار، مثلما حدث من بريطانيا تجاه الكثير من مستعمراتها في محاولة لإيهام مواطني هذه الدول أنها تقوم بذلك تحقيقاً لمصالحهم ومنفعتهم، وكذلك مثلما حدث من الولايات المتحدة الأمريكية تجاه العراق.

غير أن هذه الدعاوى والأسباب الواهية مردود عليها كلها، فمن الذي أعطى لدولة معينة الحق في أن تتصب نفسها شرطياً على العالم؟ ومن الذي أعطى لها الحق في أن تعاقب حكام بعض الدول على ما هم عليه من أخلاقيات، وأن تجعل من نفسها القاضى والجلاد في آن واحد، خاصة مع وجود هيئات دولية يمكن الرجوع إليها للفصل في مثل هذه الأمور؟

إن موضوع تخليص الشعوب من حكامها الديكتاتوريين، أو تحضير شعب وتمدينه مسألة تعود إلى الشعب نفسه، كما أن موضوع تطوير دولة أو تحضيرها من جانب دولة عظمى يناله الكثير من الشك؛ فمن النادر بل من الصعب أن تسعى دولة استعمارية لبناء دولة أخرى حضارياً أو ثقافياً لمجرد البناء بغض النظر عن أن تكون هناك مآرب أخرى؛ كالحصول على البترول، أو المواد الخام الأخرى، أو فتح أسواق جديدة لها في هذه الدولة، وما يحدث حولنا في العالم دليل صادق على صحة ما نقول.

المراجع

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- ١- إبراهيم درويش، الدولة، نظريتها وتنظيمها (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٩).
- ٢- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة، من كُنْط إلى رينوفييه (الإسكندرية: دار الوفاء، ٢٠٠١).
- ٣- أبو اليزيد على المتيت، النظم السياسية والحريات العامة، ط٤، (القاهرة: المكتب الجامعي الحديث، ١٩٨٤).
- ٤- أحمد سويلم العمرى، أصول النظم السياسية المقارنة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦).
- ٥- أحمد عباس عبد البديع، أصول علم السياسة (القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٨١).
- ٦- أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠).
- ٧- أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٧).
- ٨- إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٦).
- ٩- إسماعيل سعد، علم الاجتماع السياسى، نظرية القوة (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٧٨).
- ١٠- إسماعيل صبرى عبد الله، العرب والعولمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨).
- ١١- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨).
- ١٢- السيد صبرى، القانون الدستورى (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٤٩).

- ١٣- إمام عبد الفتاح، دراسات هيجلية (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥).
- ١٤- إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية (الكويت: سلسلة كتب عالم المعرفة، ١٩٩٤).
- ١٥- إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز: فيلسوف العقلانية (القاهر: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥).
- ١٧- برتراندرسل، القوة، ترجمة عبد الكريم أحمد ومراجعة على أدهم (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، بدون).
- ١٨- برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ك ١، الفلسفة القديمة، ترجمة زكى نجيب محمود (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٧).
- ١٩- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، مبادئ العلوم السياسية (القاهرة: مكتبة (الأنجلو المصرية، ١٩٦٢).
- ٢٠- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٩).
- ٢١- ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٠).
- ٢٢- ثروت بدوى، النظم السياسية (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٠).
- ٢٣- جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسى، ترجمة على مقلد (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١).
- ٢٤- جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسى (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥).
- ٢٥- جلال يحيى، أوروبا فى العصور الحديثة، حتى الحرب العالمية الأولى (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١).
- ٢٦- جورج سارتون، تاريخ العلم، ج ٣، ترجمة توفيق الطويل وآخرون (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١).

- ٢٧- جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة حسن جلال العروسى (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١).
- ٢٨- حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦).
- ٢٩- طعيمة الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٨).
- ٣٠- عبد الحميد متولى (وآخرون) القانون الدستورى والنظم السياسية (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٧)،
- ٣١- عبد الرحمن خليفة، أيديولوجية الصراع السياسى، دراسة فى نظرية القوة (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩١).
- ٣٢- عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٤٣).
- ٣٣- على أحمد عبد القادر، تطور الفكر السياسى، الإغريق الأقدمون (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٧٠).
- ٣٤- على عبد المعطى محمد، السياسة أصولها وتطورها فى الفكر الغربى (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣).
- ٣٥- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠).
- ٣٦- فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى "دراسة مقارنة" (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٨٤).
- ٣٧- فردريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس (بيروت: دار القلم، بدون)،
- ٣٨- محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستورى (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧١).

- ٣٩- محمد بكير خليل، دراسات فى السياسة والحكم (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٥٧).
- ٤٠- محمد طه بدوى، أصول علوم السياسة (الإسكندرية: المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٦).
- ٤١- محمد طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث وأثرهم فى عالم السياسة (الإسكندرية: المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٧).
- ٤٢- محمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عند الألمان (الإسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٧١).
- ٤٣- محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، ج ١، للفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠).
- ٤٤- محمد على العوينى، العلوم السياسية، دراسة فى الأصول والنظريات والتطبيق (القاهرة: عالم للكتب، ١٩٨٨).
- ٤٥- محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤).
- ٤٦- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، الدولة والحكومة (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٧٠).
- ٤٧- ولتر ستيس، فلسفة هيجل، المجلد الثانى، فلسفة للروح، ترجمة إمام عبد الفتاح (بيروت: دار الهلال، ١٩٨٣).
- ٤٨- يوسف كبرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩).

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- 1- Bowle, western political thought (London: jonathan cape, 1954).
- 2- Dunning W. A., A history of political theories, book II (New York: the Macmillan co., 1961).
- 3- Ebenstein W., Great political thinkers (Illnois, Dryden press, 1969).
- 4- Ebenstein, W., the Nazi state (New york: Hafner publishing co., 1968).
- 5- Garnett, john, commonsense and the theory of international polities (London: the Macmillan press, 1984).
- 6- Gettell's, History of political thought by Laurence c. wanlass (London: George allen and unioin ltd, 1956).
- 7- Halebsky, sandon, Mass society and political conflict (Cambridge: university press, 1976).
- 8- Hegel, Philosophy of history, trans by j. sibree (N.Y.: the colonial press, 1899).
- 9- Hegel, Philosophy of right, trans, by T.H. knox (Oxford: the darendon press, 1942).
- 10- Maciver R. M., the web of government (New York: the free press, 1965).
- 11- Mannhein K., Ideology and utopia (London: routledge & kegan pual, 1968).
- 12- Marx, K. & Engels, F. selected correspondence (New York: Doubleday, 1942).
- 13- Maxey, Political philosophies (U.S.A.: the Macmillan co., 1948).
- 14- Nietzsche F. the will to power trans.by W. kaufman (New York: R. H., 1968).
- 15- plamenatz j., man and society, vol, 1 (London: Longman green limited, 1970).
- 16- Polin R., politique et philosophie chez Thomas hobbes (Paris: press univirsitaires de france, 1959).
- 17- popper K., the open society and its Enemiee (London: rontledge & keganpaul, 5th edition (revised), vol, I, 1966),
- 18- Raphael D., Problems of political philosophy (London: the Macmillan press, 1976).
- 19- Russell B., Political Ideals (London: unwin books, 1963).
- 20- Sabine G., and Thrson, ahistory of political theory, fourth edition (Tokyo: holt saunders, 1981).
- 21- Speer, A., Inside the third reich (New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1971).
- 22- Vild G., political theory (Oxford: carritt, 1956).

المحتويات

٧	- المقدمة
١١	- فلسفة القوة فى الفكر الأغرقي
٢١	- فلسفة القوة فى العصر الرومانى
٢٣	- فلسفة القوة فى العصور الوسطى
٢٨	- فلسفة القوة فى عصر النهضة
٣٠	- ميكافيللى وأثره فى عالم السياسة
٣٣	- مارثن لوثر
٣٩	- بودان وأثر فلسفته فى عالم السياسة الحديث والمعاصر
٤٢	- فلسفة القوة فى العصر الحديث
٤٦	- هوبز وأثر فلسفته فى الحياة السياسية
٤٩	- أثر فلسفة هوبز على بوسوى
٥٠	- القوة فى فلسفة هيجل
٥٥	- أثر الفكر الهيجلى فى تدعيم الحكم المطلق
٥٨	- الدولة والقوة عند الماركسية
٦٠	- أثر فلسفة ماركس
٦٣	- إرادة القوة عند نيتشه وآثارها
٦٧	- نتائج البحث
٧٣	- مراجع البحث
٧٥	أولاً: المراجع العربية
٧٩	ثانياً المراجع الأجنبية

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://www.facebook.com/books4all.net>

جمهورية مصر العربية

مكتبة بلستان المعرفة

لطبوع ونشر وتوزيع الكتب

كفر الدوار - الحدائق - بجوار نقابة التطبيقيين

٠٤٥/٢٢٢٤٢٢٨٢ الإسكندرية: ٠١٢٣٥٣٤٨١٤

